TEODICEA

ENSAYOS SOBRE LA BONDAD DE DIOS, LA LIBERTAD DEL HOMBRE Y EL ORIGEN DEL MAL.

(1710)

Gottfried W. Leibniz

Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS

ÍNDICE

Prefacio / 3

Discurso sobre la conformidad de la fe con la razón / 22

Sobre la bondad de dios, la libertad del hombre, y el origen del mal

Primera parte / 65

Segunda parte / 113

Tercera parte / 186

PREFACIO

Se ha visto en todos los tiempos que la generalidad de los hombres se fija con preferencia en las fórmulas; la piedad sólida, es decir, la luz y la virtud, jamás han sido patrimonio del mayor número. No hay que extrañarse, porque esta tendencia cuadra a la debilidad humana; nos impresiona lo exterior, y lo interno exige una discusión de que muy pocos son capaces. Como la verdadera piedad consiste en los sentimientos y en la práctica, las fórmulas de la devoción la imitan, y así son de dos clases; las unas afectan a las ceremonias de la práctica y las otras a los formularios de la creencia. Las ceremonias se parecen a las acciones virtuosas, y los formularios son como sombras de la verdad, que se aproximan más o menos a la luz verdadera. Todas estas fórmulas serían saludables si los que las han inventado las hubieran hecho para mantener y expresar lo que con ellas se trata de imitar, es decir, si las ceremonias religiosas, la disciplina eclesiástica, las reglas de las comunidades, las leyes humanas fueran siempre como un valladar puesto a la ley divina, para alejarnos de los alicientes del vicio, acostumbrarnos al bien, y hacer que nos sea familiar la virtud. Este fue el objeto de Moisés y de otros buenos legisladores, de los sabios fundadores de las órdenes religiosas y, sobre todo, de Jesucristo, divino fundador de la religión más pura y más esplendorosa. Lo mismo sucede con los formularios de las creencias; serían pasables si en ellos sólo apareciera lo que fuera conforme a la saludable verdad, aun cuando no contuvieran toda la verdad de que se trata. Pero las más de las veces sucede que la devoción queda sofocada por las formas, y la luz divina, oscurecida por las opiniones de los hombres.

Los paganos, que llenaban la tierra antes del establecimiento del cristianismo, sólo tenían una especie de fórmulas; tenían en su culto ceremonias; pero no conocían artículos de fe, ni jamás pensaron en reducir a formularios su teología dogmática; no sabían si sus dioses eran verdaderas personas o símbolos de poderes naturales, como el sol, los planetas o los elementos. Sus misterios no consistían en dogmas difíciles, sino en ciertas prácticas secretas, a las que los profanos, es decir, los que no estaban iniciados, no debían asistir nunca.

Estas prácticas eran muchas veces ridículas y absurdas, y fue preciso ocultarlas para evitar que cayera el desprecio sobre ellas. Los paganos difundían supersticiones, se alababan de tener milagros, y entre ellos todos eran oráculos, augures, presagios, adivinaciones; los sacerdotes inventaban signos de la cólera o de la bondad de los dioses, cuyos intérpretes pretendían ser. Se proponían gobernar a los espíritus por el temor o por la esperanza de los sucesos humanos; pero apenas si pudieron entrever el porvenir de otra vida, ni tampoco se tomaron el trabajo de inspirar a los hombres verdaderos conceptos de Dios y del alma.

Entre todos los pueblos antiguos, sólo los hebreos tuvieron dogmas públicos religiosos. Abraham y Moisés proclamaron la creencia en un solo Dios, origen de todo bien y autor de todas las cosas. Hablaban de una manera divina de la soberana sustancia, y admira ver cómo los habitantes de este pequeño cantón de la tierra eran más ilustrados que el resto del género humano. Los sabios de otras naciones han dicho quizá tanto como ellos, pero no tuvieron la fortuna de ganar prosélitos, ni llegaron a convertir el dogma en ley. Sin embargo, Moisés no introdujo en su legislación la doctrina de la inmortalidad de las almas, si bien era conforme a sus sentimientos, como que se enseñaba por tradición oral, pero no fue autorizada de una manera popular hasta que Jesucristo descorrió el velo y, aunque no disponía de la fuerza, enseñó con toda la autoridad de un legislador que a las almas inmortales les espera otra vida donde deben recibir el premio por sus acciones. Moisés había presentado ya preciosas ideas acerca de la grandeza y de la rondad de Dios, en que muchas naciones civilizadas convienen hoy día; pero Jesucristo desenvolvió todas las consecuencias e hizo ver que la bondad y la justicia divinas brillan perfectamente en el destino que Dios tiene reservado a las almas. No entro aquí en otros puntos de la doctrina cristiana; sólo quiero hacer ver cómo Jesucristo acabó la obra de convertir la religión natural en ley, y de darle la autoridad de un dogma público. Hizo El solo lo que tantos filósofos habían intentado hacer en vano, y como los cristianos llegaron a adquirir la superioridad en el imperio romano, dueño de la mayor parte de la tierra conocida, la religión de los sabios se hizo religión de los pueblos.

Mahoma después no se desentendió de estos grandes dogmas de la teología natural; y sus sectarios los propagaron entre las naciones más remotas del Asia y del África, donde el cristianismo no había llegado aún, y abolieron en muchos países las supersticiones paganas, contrarias a la verdadera doctrina de la unidad de Dios y de la inmortalidad del alma.

Se ve que Jesucristo, al acabar lo que Moisés había comentado, quiso que la divinidad fuese el objeto, no sólo de nuestro temor y de nuestra veneración, sino también de nuestro amor y de nuestro afecto. Fue tanto como hacer a los hombres bienaventurados de antemano, y hacerles saborear la felicidad futura, porque nada más grato que amar aquello que es digo de ser amado. El amor es este afecto que nos hace gozar con las perfecciones de aquello que se ama, y nada hay más perfecto que Dios, ni tampoco nada más encantador.

Para amarle, basta conocer sus perfecciones, lo cual es muy fácil, porque en Vosotros mismos encontramos la idea de aquéllas. Las perfecciones de Dios son las de nuestras almas, sólo que él las posee sin límites; es un Océano, del cual a nosotros sólo han llegado algunas gotas. Hay en nosotros algún poder, algún conocimiento, alguna bondad; pero en Dios se dan todas estas cosas en su integridad.

El orden, la proporción, la armonía, nos encantan, y de ello son muestras la pintura y la música, pero Dios es el orden en su plenitud, guarda siempre la exactitud de las proporciones; constituye la armonía universal, y toda la belleza es una expansión de sus irradiaciones.

De aquí se sigue claramente que la verdadera piedad, así como la verdadera felicidad, consisten en el amor de Dios, pero un amor ilustrado, cuyo ardor va acompañado de luz.

De esta especie de amor nace la satisfacción que se tiene en las buenas acciones, que da realce a la virtud, y que, refiriéndolo todo a Dios como a su centro, diviniza lo humano.

Porque haciendo su deber y obedeciendo a la razón, se cumplen las órdenes de la Razón Suprema, dirigimos toda nuestra intención al bien común, que se identifica con la gloria de Dios, encontramos que no hay mayor interés particular que el de contribuir al interés general, y uno se satisface a sí mismo procurando ayudar a la verdadera conveniencia de los demás. Consígase o no el objeto, el hombre se manifiesta contento de lo que sucede cuando se resigna a la voluntad de Dios y cuando sabe que lo que él quiere es lo mejor; mas antes de que declare su voluntad, mostrándola en el hecho, debe salir a su encuentro haciendo lo que crea conforme con sus órdenes. Cuando nos hallamos en esta situación de espíritu, no hemos de disgustarnos por los fracasos; sólo debemos lamentarnos de nuestras faltas, sin que la ingratitud de los hombres nos haga flaquear en el ejercicio de la benevolencia.

Nuestra caridad es humilde y llena de moderación; no pretende querer mandar, e igualmente atentos a nuestros defectos y a la capacidad de los demás, nos vemos dispuestos a criticar nuestras acciones y a excusar y corregir las de los demás, es decir, que todo va dirigido a perfeccionarnos a nosotros mismos, y no ser injustos con los demás. No hay piedad donde no hay caridad, y el que no es bienhechor y benévolo no puede tener una devoción sincera.

El buen natural, una educación escogida, el roce con personas piadosas y virtuosas pueden contribuir mucho a poner las almas en esta preciosa posición; pero aún contribuyen más a ello los buenos principios. Ya lo he dicho, es preciso unir la luz al ardor, es preciso que las perfecciones del entendimiento completen las de la voluntad. Las prácticas de la virtud, lo mismo que las del vicio, pueden ser resultado de un simple hábito, y hallarse complacencia en ellas; pero cuando la virtud es racional, cuando se refiere a Dios, que es la suprema razón de las cosas, entonces está fundada en el convencimiento. No puede amarse a Dios sin conocer sus perfecciones, y este conocimiento encierra los principios de la verdadera piedad. El fin de la verdadera religión debe ser imprimirlos en las almas; pero yo no sé en qué ha consistido que los hombres y hasta los doctores de la religión se han separado muchas veces de este camino. Contra la intención de Nuestro Divino Maestro, la devoción ha sido reducida a ceremonias, y la doctrina, abrumada con fórmulas.

Esas ceremonias han sido con frecuencia poco propias para mantener el ejercicio de la virtud, y las fórmulas fueron a veces poco luminosas. Pues qué, ¿no hay cristianos que se han imaginado poder ser devotos sin amar a su prójimo, y piadosos sin amar a Dios; o que han creído poder amar a su prójimo sin servirle, y poder amar a Dios sin conocerle? Han pasado muchos siglos sin que la humanidad se haya hecho cargo de este defecto, y quedan todavía grandes restos del reinado de las tinieblas. Se ve a veces que personas que hablan mucho de piedad, de devoción y de la religión que ellas mismas están encargadas

de enseñar, no están muy instruidas acerca de las perfecciones divinas. Conciben mal la bondad y la justicia del Soberano del universo; se figuran un Dios a quien no debemos imitar, ni tampoco amar. Esto me ha parecido que encerraba peligrosas consecuencias, puesto que importa grandemente que no esté inficionada la fuente misiva de la piedad. Los antiguos errores, profesados por los que acusaban a la divinidad o suponían la existencia de un principio malo, han sido a veces renovados en nuestros días; se ha recurrido al poder irresistible de Dios, cuando debía fijarse más bien en su suprema bondad; y se ha considerado como un poder despótico el que debía concebirse como dirigido por la más perfecta sabiduría. He observado que estas opiniones, que pueden causar mucho daño, han sido sostenidas, apoyándose particularmente en nociones confusas tocantes a la libertad, a la necesidad y al destino; esto me ha movido más de una vez a tomar la pluma para aclarar puntos tan importantes, y finalmente me he visto obligado a condensar mi pensamiento sobre todas estas materias tomadas en conjunto, y darlo a conocer al público. Este es el objeto del ensayo presente sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal.

Hay dos famosos laberintos en que nuestra razón se extravía muchas veces. Uno es la gran cuestión de lo libre y de lo necesario, sobre todo, respecto de la producción y origen del mal; y el otro consiste en la discusión de la continuidad y de los indivisibles que constituyen sus elementos, y en donde entra la consideración de lo infinito. El primero inquieta a casi todo el género humano; el otro preocupa sólo a los filósofos. Tendré quizá en otra ocasión oportunidad de decir mi opinión sobre el segundo punto, y de hacer ver que por no discernir bien la naturaleza de la sustancia y de la materia, se han afirmado falsos asertos, que originan insuperables dificultades, y cuya verdadera aplicación debería conducir a la ruina de esas mismas proposiciones. Pero si el conocimiento del principio de continuidad es importante para la especulación, el de la necesidad no lo es menos para la práctica, y éste será el objeto del presente tratado, incluyendo además los puntos que se relacionan con él; a saber: la libertad del hombre y la justicia de Dios.

En todo tiempo se han dejado llevar los hombres de un sofisma, que los antiguos llamaban la razón perezosa, porque lleva a no hacer nada, o por lo menos a no cuidarse de nada, y a seguir sólo la inclinación a los placeres del presente. Porque —se decía— si el porvenir es necesario, lo que debe suceder, sucederá, hágase lo que se quiera. Ahora bien; el porvenir —se añadía— es necesario, ya porque la divinidad lo prevé todo, y hasta lo preestablece de antemano al regir todas las cosas del universo; ya porque todo sucede necesariamente por virtud del encadenamiento de las causas; y ya, en fin, por la naturaleza misma de la verdad que está determinada en las enunciaciones que se pueden formar sobre los sucesos futuros, como lo está en todas las demás, puesto que la enunciación debe siempre ser verdadera o falsa en sí misma, aunque no siempre conozcamos lo que es. Y todas estas razones de determinación que parecen diferentes, concurren al fin como las líneas a un mismo centro, porque hay una verdad en los sucesos futuros, verdad que es predeterminada por las causas, y que Dios ha preestablecido al crear éstas.

La idea mal comprendida de la necesidad, al ser empleada en la práctica; ha ciado origen a lo que yo llamo *Fatum Mahometanun,* o el destino a la turca, porque se imputa a

los turcos el que no evitan los peligros ni abandonan los lugares atacados por la peste, valiéndose de razonamientos iguales a los que acabo de exponer. Porque lo que se llama *Fatum Stoicum* no era tan negro como se le supone; no apartaba a los hombres del cuidado de sus negocios; sino que tendía a darles tranquilidad respecto de los sucesos, apelando a la consideración de la necesidad, que hace inútiles nuestras zozobras y nuestros disgustos; en lo cual estos filósofos no se alejaban enteramente de la doctrina de Nuestro Señor, que nos disuade de que tengamos tales inquietudes con relación al día del mañana, comparándolas con los esfuerzos que hiciera un hombre para agrandar su talla.

Es cierto que las enseñanzas de los estoicos (y quizá también las de algunos filósofos célebres de nuestro tiempo), como se limitan a esta supuesta necesidad, no pueden inspirar más que una paciencia forzada; mientras que Nuestro Señor inspira pensamientos más elevados, y hasta enseña el medio de estar contentos, cuando nos asegura que, cuidando Dios, que es perfectamente bueno y sabio, de todo, hasta de cada cabello de nuestra cabeza, debe ser nuestra confianza en él completa y entera; de manera que si fuéramos capaces de comprenderle, veríamos que no hay ni siquiera posibilidad de desear cosa mejor (así en absoluto como respecto de nosotros), que lo que él hace. Es como si se dijera a los hombres: cumplid vuestro deber, y mostraos satisfechos con lo que suceda, no sólo porque no podréis resistir a la Providencia divina o a la naturaleza de las cosas (lo cual puede bastar para estar tranquilo, pero no para estar contento), sino también porque no podéis servir a mejor amo. Esto es lo que puede llamarse *Fatum Christianum.*

Sin embargo, sucede que la mayor parte de los hombres, hasta los cristianos, dejan entrar en su vida práctica alguna mezcla del destino a la turca, aunque no se den cuenta de ello. Es cierto que no permanecen en la inacción y en el abandono, cuando peligros evidentes y manifiestos y grandes esperanzas se presentan, porque de seguro que saldrán de una casa que amenace ruina, se alejarán de un precipicio que encuentren en el Carzino y no dejarán de cavar para desenterrar un tesoro medio descubierto, sin esperar a que el destino lo saque a flor de tierra. Pero cuando el bien y el mal son lejanos y dudosos y el remedio penoso o poco agradable, entonces la razón perezosa nos parece muy buena; y así, por ejemplo, cuando se trata de conservar la salud y aun la vida por medio de un buen régimen, si se aconseja éste, muchos responden con frecuencia que nuestros días están contados y que de nada sirve luchar con lo que Dios nos tiene destinado.

Pero estas mismas personas recurren a los remedios más ridículos cuando se aproxima el mal que habían despreciado.

De igual manera se razona cuando la deliberación es un poco espinosa, como, por ejemplo, cuando se pregunta: *quod vitae sectabor iter?,* ¿qué profesión debe escogerse?, así como también cuando se trata del arreglo de un matrimonio, de una guerra que se va a emprender, de una batalla que debe librarse; porque en estos casos muchos no quieren tomarse el trabajo de discutir y abandonan todo a la suerte, como si la razón debiera emplearse sólo en los casos fáciles. Entonces se razonará a la turca (aunque se llame esto sin razón fiarse a la Providencia, cosa que sólo tiene lugar propiamente cuando ha cumplido antes una su deber) y se aplicará la razón perezosa, deducida del destino irresistible, para dispensarse de razonar como es debido; sin considerar que si este modo de discurrir contra el uso de la razón fuera bueno, debería valer siempre, sea o no fácil la

deliberación. Esta pereza es, en parte, también el origen de las prácticas supersticiosas de los adivinos, cosa a que los hombres se dan tan fácilmente como a buscar la piedra filosofal; porque querrían alcanzar la felicidad por caminos muy cortos y sin ningún género de trabajo.

No me refiero aquí a los que se abandonan a la fortuna porque hasta entonces han sido afortunados, como si en este punto pudiera haber fijeza. Su razonamiento, que deduce de lo pasado lo porvenir, es tan poco fundado como los principios de la astrología y de la adivinación; no consideran que en la fortuna hay ordinariamente un flujo y un reflujo, una marea —como dicen los italianos cuando juegan a la bazeta, y hacen observaciones singulares sobre este punto, de las que, por mi consejo, nadie debe fiarse.

Sin embargo, esta confianza que se tiene en la propia fortuna sirve muchas veces para dar valor a los hombres, sobre todo a los soldados, haciéndoles ver efectivamente el buen resultado que en tales situaciones alcanzan, al modo que las predicciones producen con frecuencia la realización de aquello que se predice; y, así, se afirma de los mahometanos que su creencia en el destino les hace ser valientes y determinados. Por esto sucede que a veces los errores mismos tienen su utilidad, pero ordinariamente es sólo para remediar otros errores, mientras que la verdad vale más en absoluto.

De esta supuesta necesidad del destino se abusa principalmente cuando nos servimos de ella para excusar nuestros vicios y nuestro libertinaje. He oído decir muchas veces a jóvenes de talento, que se la echaban de despreocupados, que es inútil predicar la virtud, reprender el vicio, esperar recompensas y temer los castigos, puesto que puede decirse con el libro de los destinos, que lo que está escrito, escrito está, sin que nuestra conducta pueda mudarlo en nada; y que lo mejor es que cada cual siga su natural tendencia, fijándose sólo en lo que nos complazca en el momento. Estos jóvenes no reflexionaban en las consecuencias extrañas a que conduce este argumento, el cual prueba demasiado, puesto que demostraría, por ejemplo, que debe tomarse una bebida agradable, aun cuando uno sepa que es un veneno. Si fuese válido semejante razonamiento, yo podría decir con la misma razón: si está escrito en el libro de las Parcas que el veneno me ha de matar al presente o ha de causarme daño, me sucederá eso mismo aun cuando no tome la bebida; y si no está escrito, no me sucederá nada, aun cuando lo tome y, por consiguiente, podré impunemente dejarme llevar de la tendencia a tomar lo que me es agradable, por pernicioso que sea, lo cual es un absurdo manifiesto. Esta objeción les convencía un tanto, pero volvían siempre a su razonamiento torciéndole de diferentes maneras, hasta que se les hizo comprender en qué consiste el vicio del sofisma; esto es, que es falso que el suceso se verificará hágase lo que se quiera; se verificará porque se hace aquello que conduce a él; y si el suceso está escrito, la causa que hará que se verifique, está escrita también. Y así la relación entre los efectos y las causas, lejos de fundar la doctrina de una necesidad perjudicial en la práctica, sirve para destruirla.

Pero sin tener intenciones malas o inclinadas al libertinaje, pueden apreciarse otros resultados de esa necesidad fatal, considerando que destruiría el libre albedrío, tan esencial a la moralidad de la acción; puesto que la justicia y la injusticia, la alabanza y la reprensión, la pena y la recompensa, no pueden tener lugar respecto de las acciones necesarias, en cuanto nadie está obligado a hacer lo imposible o a no hacer lo que es

absolutamente necesario. No se tendrá la intención de abusar de esta reflexión para favorecer el desorden, pero no dejará de encontrarse embarazo cuando se trate de juzgar las acciones de los demás, y sobre todo de responder a las objeciones, de que hablaré más adelante, y entre las cuales las hay que afecten a las acciones de Dios. Y como una necesidad insuperable abriría la puerta a la impiedad, ya por la impunidad que pudiera inferirse de ella, ya por la inutilidad que habría en querer resistir un torrente que todo lo arrastra, importa fijar los diferentes grados de la necesidad y hacer ver que hay unos que no pueden dañar, así como hay otros que no pueden admitirse sin dar lugar a malas consecuencias.

Algunos van todavía más lejos. No contentos con valerse del pretexto de la necesidad, para probar que la virtud y el vicio no constituyen el bien ni el mal, tienen el atrevimiento de hacer a la divinidad cómplice de sus desórdenes, e imitan a los antiguos paganos, que atribuían a los dioses las causas de sus crímenes, como si una divinidad pudiera conducirlos al mal.

La filosofía de los cristianos, que reconoce mejor que la de los antiguos la dependencia de las cosas del primer autor y el concurso de éste en todas las acciones de las criaturas, ha aumentado, al parecer, esta dificultad. Algunos pensadores ilustres de nuestro tiempo han llegado hasta privar de toda acción a las criaturas; y M. Bayle, que se inclinaba a esta opinión extraordinaria, se ha servido de ella para resucitar el dogma desacreditado de los dos principios o de los dos dioses, el uno bueno y el otro malo, como si este dogma pudiera resolver mejor las dificultades sobre el origen del mal; aunque, por otra parte, reconoce que es una opinión insostenible, y que la unidad del principio está fundada incontestablemente en razones a priori; pero quiere inferir de aquí que nuestra razón se ve confundida y no puede satisfacer a las objeciones que ocurren, sin que por esto deba dejarse de mostrar una firme adhesión a los dogmas revelados que nos enseñan la existencia de un solo Dios perfectamente bueno, perfectamente poderoso y perfectamente sabio. Pero muchos lectores que se convenzan de que son insolubles sus objeciones, y que las consideren por lo menos tan fueres como las pruebas de la verdad de la religión, deducirán de ellas consecuencias perniciosas.

Aun cuando no concurra Dios a las malas acciones, siempre nos encontramos con la dificultad de que las prevé, de que las permite, pudiéndolas impedir por virtud de su omnipotencia. Esto ha dado ocasión a algunos filósofos, y también a algunos teólogos, para que les pareciera preferible negar a Dios el conocimiento del pormenor de las cosas y sobre todo de los sucesos futuros, antes que conceder lo que creían incompatible con su bondad. Los socinianos y Conrado Vorstius[1] se inclinan a esta opinión; y Tomás Bonartes[2], seudónimo bajo el cual se oculta un jesuita inglés muy sabio, que escribió un libro de *Concordia scientiae cum fide* (Concordia de la ciencia con la fe), de que hablaré más adelante, parece insinuar lo mismo.

Todos ellos incurren en un gran error; pero no caen menos en él otros que, persuadidos de que nada se hace sin la voluntad y sin el poder de Dios, le atribuyen

---

[1] Vorst, ministro protestante, nació en 1624, en Wesselbourg (Holstein), y murió en Berlín, en 1676. (Esta nota es de M. Janet, así como todas las que siguen).

[2] Barton (Tomás); véase más adelante (pág. 105).

intenciones y acciones tan indignas del más grande y mejor de todos los seres, que no parece sino que estos autores renuncian efectivamente al dogma que declara la justicia y la bondad de Dios. Han creído que, siendo dueño soberano del Universo, puede, sin menoscabo de su santidad, hacer que se cometan pecados, sin más razón que porque así le agrada o por tener el gusto de castigar; y hasta que podría tenerlo en afligir por una eternidad a esos inocentes sin ser por eso injusto, porque nadie tiene derecho ni poder para contrarrestar sus acciones.

Algunos han llegado hasta decir que de hecho Dios lo hace así; y so pretexto de que nosotros somos nada con relación a él, nos comparan con los gusanos de la tierra, que los hombres destruyen al andar sin notarlo; o en general con los animales que no son de nuestra especie, y a los cuales ningún escrúpulo tenemos en maltratar.

Yo creo que muchas personas, por otra parte bien intencionadas, llegan a abrigar estos pensamientos porque no conocen lo bastante sus consecuencias. No ven que esto destruye la justicia de Dios, porque, ¿qué noción podemos formarnos de una especie de justicia que no tiene otra regla que la voluntad, es decir, en que la voluntad no es regida por las reglas del bien, sino que hasta se dirige directamente al mal? A no ser que esta noción sea la misma que la contenida en la definición tiránica de Trasímaco, en Platón, quien decía, que lo justo no es más que lo que agrada al más poderoso[3].

A esto vienen a parar, sin pensar en ello, los que fundan toda obligación en la coacción, y toman por lo mismo el poder como medida del derecho. Es seguro que se abandonarán estas máximas, tan extrañas y tan poco propias para hacer a los hombres buenos y caritativos a imitación de Dios, cuando los que las profesan hayan considerado que un Dios que se complaciera en el mal de otro, no podría distinguirse del principio del mal de los Maniqueos, en el supuesto que éste se hiciera único dueño del universo; y por consiguiente, que al verdadero Dios deben atribuirse sentimientos que le hagan digno del título de principio del bien.

Por fortuna estos dogmas exagerados apenas se sostienen entre los teólogos; pero, sin embargo, algunas personas de capacidad, que se complacen en crear dificultades, los hacen revivir, aumentando así nuestros embarazos, al juntar las controversias, que la teología cristiana suscita, con las disputas de la filosofía. Los filósofos tratan las cuestiones de la necesidad, de la libertad y del origen del mal; y los teólogos, junto con éstas, las del pecado original, la de la gracia y la de la predestinación. La corrupción original del género humano, procedente del primer pecado, nos parece que ha impuesto la necesidad natural de pecar, si falta el auxilio de la gracia divina; pero, siendo la necesidad incompatible con el castigo, se inferiría de aquí que debió darse una gracia suficiente a todos los hombres; lo cual no parece muy conforme con la experiencia.

Pero la dificultad es grande, sobre todo con relación a lo dispuesto por Dios respecto de la salvación de los hombres.

Son pocos los salvados o elegidos; luego Dios no tiene la voluntad de decretar que sean muchos. Y puesto que se reconoce que los elegidos no lo merecen más que los que no lo son, ni son menos malos en el fondo, procediendo sólo de Dios lo que tienen de bueno, la dificultad se aumenta y se agrava. ¿Dónde está, pues, la bondad de Dios? La parcialidad

[3] República de Platón, lib. I.

o preferencia en favor de las personas es contraria a la justicia, y el que limita su bondad sin motivo no puede suponerse que tenga mucha. Es cierto que los que no son elegidos se pierden por su propia falta, porque carecen de buena voluntad y de una fe viva, pero estas condiciones sólo de Dios pueden recibirlas. Es sabido que además de la gracia interna, son las ocasiones externas las que de ordinario distinguen a los hombres, y que la educación, la conversación y el ejemplo corrigen muchas veces o corrompen la índole natural.

Pero si Dios crea circunstancias favorables para los unos, y abandona a los demás a otras distintas que contribuyen a su desgracia, ¿no hay motivo para que uno se sorprenda? Y no basta (al parecer) decir con algunos, que la gracia interna es universal e igual para todos, puesto que estos mismos autores se ven obligados a recurrir a la exclamación de San Pablo, diciendo: ¡oh, profundidad! cuando consideran cuánto se distinguen los hombres por las gracias externas, por decirlo así; esto es, que aparecen en medio de una diversidad de circunstancias que Dios hace que se produzcan, de las cuales los hombres no son dueños, y que sin embargo, tienen una gran influencia sobre lo que se refiere a su salvación.

Tampoco se adelanta nada diciendo con San Agustín, que estando todos los hombres comprendidos en la condenación por el pecado de Adán, Dios podía dejarlos abandonados a su suerte miserable, así que sólo por un acto de pura bondad saca a algunos de ella. Porque además de que es extraño que el pecado de otro pueda dañar a un tercero, siempre queda en pie la cuestión; ¿por qué Dios no los saca a todos de esa condición desgraciada, por qué sólo salva a los menos, y por qué prefiere los unos a los otros? Dios es dueño de ellos, es verdad; pero es un dueño bueno y justo; su poder es absoluto, pero su sabiduría no le permite ejercerlo de una manera arbitraria y despótica, que sería realmente tiránica.

Además, como la caída del primer hombre se ha verificado con el permiso de Dios, y Dios no resolvió el permitirlo sino después de haber previsto sus consecuencias, que son la corrupción de la masa del género humano, y la elección de un pequeño número de elegidos con el abandono de todos los demás, es inútil que nos ocultemos la dificultad, ateniéndonos a esa masa ya corrompida; puesto que es preciso remontarse, por más que nos pese, al conocimiento de las consecuencias del primer pecado, el cual es anterior al decreto en que Dios lo ha permitido, y por el cual ha permitido al mismo tiempo, que los reprobados se vieran envueltos en esa perdición de la que no habrían de ser sacados; porque Dios y el sabio nada resuelven sin tener en cuenta las consecuencias.

Espero poder resolver todas estas dificultades. Se hará ver que la necesidad absoluta, que se llama también lógica y metafísica y algunas veces geométrica, y que es la única temible, no se da en las acciones libres; y por tanto que la libertad está exenta, no sólo de coacción, sino también de verdadera necesidad. Se hará ver que Dios mismo, aunque escoge siempre lo mejor, no obra por una necesidad absoluta; y que las leyes de la naturaleza que Dios le ha prescrito sobre la conveniencia, ocupan un punto medio entre las verdades geométricas absolutamente necesarias y los decretos arbitrarios; cosa que M. Bayle y otros filósofos modernos no han comprendido lo bastante. También se probará que hay una diferencia en la libertad, porque no hay necesidad absoluta ni de una ni de otra parte; pero que jamás hay una diferencia que produzca un equilibrio perfecto. Se mostrará

igualmente que en las acciones libres hay una perfecta espontaneidad que se extiende más allá de todo lo que se ha concebido hasta ahora. Por último, se hará ver que la necesidad hipotética y la necesidad moral, que subsisten en las acciones libres, no producen ningún inconveniente, y que la razón perezosa es un verdadero sofisma.

En cuarto al origen del mal, con relación a Dios, haremos una apología de sus perfecciones, las cuales no descubren menos su santidad, su justicia y su bondad, que su grandeza, su poder y su independencia. Mostraré cómo es posible que todo dependa de él, que concurre a todas las acciones de las criaturas, y hasta que crea a éstas continuamente, sin ser, eso no obstante, el autor del pecado; con cuyo motivo se demuestra cómo debe concebirse la naturaleza privativa del mal. Haremos más; quedará probado cómo el mal tiene otro origen que la voluntad de Dios, y que hay por tanto razón para decir del mal culpable, que Dios no lo quiere, sino que solamente lo permite. Además, y esto es lo más importante, se demostrará que Dios ha podido permitir el pecado y la miseria y concurrir y contribuir a ella sin menoscabo de su santidad ni de su bondad supremas; aunque, absolutamente hablando, haya podido evitar estos males.

En cuanto a la materia de la gracia y de la predestinación, se justifican las expresiones más singulares, como, por ejemplo: que nosotros sólo nos convertimos por la gracia preveniente de Dios; que sólo podemos hacer el bien con su asistencia; que Dios quiere la salvación de todos los hombres, y que sólo condena a los que tienen mala voluntad; que da a todos una gracia suficiente, con tal que quieran aprovecharla; que siendo Jesucristo el principio y el centro de la elección, Dios ha decretado la salvación de los elegidos, porque ha previsto que seguirán la doctrina de Jesucristo con una fe viva; aunque sea cierto que esta razón de la elección no es la razón última, y que esta previsión misma es a la vez un resultado de su decreto anterior, tanto más cuanto que la fe es un don de Dios, y que él los ha predestinado a tenerla por razones derivadas de un decreto superior, que dispensa las gracias y las circunstancias según la profundidad de su suprema sabiduría.

Como uno de los hombres más entendidos de nuestro tiempo, cuya elocuencia iguala a su penetración, y que ha dado grandes pruebas de una erudición inmensa, se ha propuesto, llevado de no sé qué tendencia, a suscitar con empeño todas las dificultades que en conjunto acabamos de indicar, nos ha parecido que era éste un ancho campo para entrar con él en una discusión circunstanciada. Se ve que M. Bayle (porque ésta es la persona a que me refiero) tiene de su parte todas las ventajas para tratar estas cuestiones, salvo por lo que hace al fondo de ellas; pero espero que la verdad (que él mismo confiesa estar de nuestro lado) vencerá, desnuda y todo, a los adornos de la elocuencia y de la erudición, con tal que se la desenvuelva en forma conveniente; y nos prometemos salir triunfantes con tanto más motivo, cuanto que es la causa de Dios por la que abogamos, y que una de las máximas que sostenemos aquí, muestra que la asistencia de Dios no falta a los que tienen buena voluntad. El autor de este discurso cree haber dado pruebas de tenerla en la atención que ha prestado a estas materias. Las ha meditado desde su juventud, ha conferenciado sobre ellas con los primeros hombres de nuestro tiempo, y se ha instruido también con la lectura de buenos autores. Y el triunfo que Dios le ha proporcionado (en opinión de muchos jueces competentes) en otras meditaciones

profundas, algunas de las cuales tienen mucha relación con este punto, le da quizá algún derecho para lisonjearse con que merecerá la atención de los lectores que amen la verdad y que sean capaces de hallarla.

Hay también razones particulares muy atendibles que le han movido a tomar la pluma para escribir sobre este punto.

Conversaciones que ha tenido acerca de ellas con personas instruidas y hombres de Estado, en Alemania y en Francia, y sobre todo con una princesa de las más ilustres y competentes[4], han contribuido a ello más de una vez. Tuvo el honor de exponer a esta princesa su juicio sobre muchas opiniones mantenidas en el diccionario maravilloso de M. Bayle, donde la religión y la razón aparecen en lucha, y donde su autor quiere imponer silencio a la razón, después de haberla hecho hablar demasiado; a lo cual llama él el triunfo de la fe. El autor (Leibniz) hizo conocer ya entonces que era de otra opinión, pero que no dejaba por eso de celebrar que tan precioso ingenio como el de M. Bayle, diera ocasión a que se profundizaran materias tan importantes como difíciles. Confesó haberlas examinado con mucha asiduidad, y que había resuelto algunas veces publicar su pensamiento sobre este punto, cayo objeto principal es estudiar el conocimiento de Dios, tal como debe hacerse para excitar la piedad y alimentar la virtud. Esta princesa le exhortó vivamente a que realizara su antiguo proyecto, a lo que se unieron las súplicas de algunos amigos, y se creyó tanto más obligado a hacer lo que le exigían cuanto que había motivo para esperar que en el curso de la discusión las luces de M. Bayle le ayudarían mucho a dar a la materia la claridad que podrá recibir con sus esfuerzos. Pero muchos obstáculos se atravesaron, y no fue el menor la muerte de la incomparable reina. Sin embargo, sucedió que M. Bayle se vio combatido por hombres excelentes que se propusieron examinar la misma materia; él les respondió ampliamente y siempre con el mismo ingenio. El autor que escribe esto, prestó atención a la polémica y estuvo a punto de tomar Darte en ella. He aquí cómo.

Había publicado yo un sistema nuevo que parecía muy propio para explicar la unión del alma y el cuerpo, y que fue bastante aplaudido por los mismos que no estaban de acuerdo con él, y hasta hubo personas muy entendidas que, según me dijeron, habían tenido ya presentimientos de mi sistema, aunque sin haber llegado a una explicación tan clara y precisa; y esto antes de haber visto lo que yo había escrito. M. Bayle lo examinó en su diccionario histórico y crítico en el artículo *Rorarius*[5]. Creyó que mis concepciones originales merecían ser tomadas en cuenta, y dio a conocer su utilidad en ciertos aspectos, indicando también lo que podía criticarse.

Yo no podía dejar de responder a tan afectuosas manifestaciones y a consideraciones tan instructivas como las suyas, y para aprovecharlas mejor, hice que

---

[4] Sofía Carlota, reina de Prusia, hermana de Jorge I.

[5] Jerónimo Rorario nació en Pordenone en 1485 y murió en 1556. Sólo es conocido por el artículo en que Bayle se ocupó de él en su Diccionario. Su opúsculo: *Quod animalia bruta sape ratione utantur melius homine* (Sobre el hecho de que a menudo los animales brutos hacen uso de la razón mejor que el hombre), publicado por Naudé con una disertación de éste: *De anima brutorum* (Sobre el alma de los brutos), es el único auténtico. Bayle le atribuye una *Oratio pro moribus* inserta en el primer volumen de las Misceláneas de J. C. Estort. 1732.

aparecieran algunos trabajos míos en la Historia de las Obras de los Sabios, julio de 1690. M. Bayle contestó en la segunda edición de su Diccionario; y le remití una réplica, que aún no ha salido a luz, sin que yo sepa si ha respondido a su vez a ella. Sin embargo, sucedió que M. Le Clerc[6] insertó en su Biblioteca escogida, un extracto del Sistema intelectual del difunto M. Cudworth, en el cual explicaba ciertas naturalezas plásticas, que este excelente autor introducía en la formación de los animales. M. Bayle creyó (véase la Continuación de pensamientos diversos, capítulo XXI, artículo II), que careciendo estas naturalezas de conocimiento, si se las admitiera, se debilitaría el argumento que prueba por medio de la maravillosa formación de las cosas, que es imprescindible que el universo tenga una causa inteligente. M. Le Clerc replicó (artículo IV, tomo 5° de la Biblioteca escogida), que estas naturalezas tenían necesidad de ser dirigidas por la sabiduría divina. M. Bayle insistió (artículo VII de la Historia de las Obras de los Sabios, agosto de 1704), en que una simple dirección no bastaba a una causa desprovista de conocimiento, no la tomaría por un mero instrumento de Dios, en cuyo caso sería inútil. Se tocó con este motivo, aunque de pasada, mi sistema, y esto me dio ocasión para remitir una breve Memoria al autor célebre de la Historia de las obras de los Sabios, que se publicó en el mes de mayo de 1705, artículo IX, donde traté de hacer ver que en realidad el mecanismo basta para producir los cuerpos orgánicos de los animales, sin que haya necesidad de otras naturalezas plásticas, con tal que se añada la preformación orgánica ya completa en los gérmenes de los cuerpos que nacen, contenidos en los de los cuerpos de que ellos han nacido, hasta llegar a los gérmenes primeros; lo cual sólo puede proceder del autor de las cosas, infinitamente poderoso e infinitamente sabio, quien, al hacerlo todo en un principio con orden, ha preestablecido todo el orden y lo que se ha de producir en lo futuro.

De esta manera no hay caos en el interior de las cosas, y el organismo se da por todas partes en una materia cuya disposición procede de Dios. Esto se descubrirá y se verá más claramente cuanto más se adelanta en el estudio de la anatomía de los cuerpos, y se seguirá observando, aunque se pueda caminar hasta el infinito, como hace la naturaleza, y continuar la subdivisión con nuestro propio conocimiento, como la naturaleza misma la ha continuado en efecto.

Como para explicar esta maravilla de la formación de los animales me valí de una armonía preestablecida, es decir, del mismo medio que había empleado para explicar otra maravilla, cual es la correspondencia del alma con el cuerpo, en la que hice ver la uniformidad y la fecundidad de los principios de que me había servido, parece que esto dio ocasión a M. Bayle para recordar de nuevo este sistema mío, que da razón de esta correspondencia, y que él mismo había examinado en otro tiempo. Declaró, pues, (capítulo 180 de su Respuesta a las preguntas de un provinciano, página 1253, título 3°), que no le parecía racional que Dios pudiera dar a la materia o a cualquiera otra causa, la facultad o poder de organizar, sin comunicarle la idea y el conocimiento de la organización; y que no

[6] Juan Le Clerc, célebre crítico nació en Ginebra en 1657. Se fijó en Holanda en 1683, y murió en 1736. Entre sus numerosas obras citaremos sus Conversaciones sobre diversas materias de Teología, Amsterdam, 1685, y su Biblioteca universal e histórica (1684-1693) de la que es continuación la Biblioteca escogida (1703-1713) formando en conjunto volúmenes en 18°, Es una mina bibliográfica inagotable sobre el siglo XVII.

estaba dispuesto a creer que Dios, con todo su poder sobre la naturaleza, y con toda la presciencia que tiene de los accidentes que pueden sobrevenir, haya podido disponer las cosas de manera que sólo por medio de las leyes mecánicas un barco (por ejemplo) vaya al puerto a que está destinado, sin ser gobernado durante su camino por un director inteligente. Me sorprendió ver que se pusieran límites al poder de Dios sin alegar ninguna prueba, y sin hacer ver que resultaría alguna contradicción del lado del objeto, o alguna imperfección de parte de Dios, a pesar de que había ya demostrado antes en mi respuesta, que los hombres mismos hacen muchas veces, por medio de autómatas, algo semejante a los movimientos que nacen de la razón; y que un Espíritu finito (pero muy superior al nuestro), podría ejecutar también lo que M. Bayle cree imposible para la divinidad; además de que arreglando Dios de antemano todas las cosas a la vez, la exactitud del camino que el barco siguiera, no sería más extraño que el que hace un cohete que marcha a lo largo de una cuerda en los fuegos artificiales, en cuanto hay entre las reglas a que obedecen todas las cosas, una perfecta armonía y se determinan mutuamente.

Esta declaración de M. Bayle me comprometía a dar una respuesta, y me proponía hacerle ver que, a menos que se diga que Dios forma, él mismo, los cuerpos orgánicos por un milagro continuo, o que dé el encargo de hacerlo a inteligencias cuyo poder y cuya ciencia sean casi divinas, es imprescindible creer que Dios ha preformado las cosas de manera que las organizaciones nuevas sean sólo un resultado mecánico de una constitución orgánica precedente, como cuando las mariposas nacen de los gusanos de seda, en lo cual M. Swammerdam[7] ha demostrado que no hay más que una transformación. Hubiera añadido, que la preformación de las plantas y de los animales es una verdadera prueba que confirma mi sistema de la armonía preestablecida entre el alma y el cuerpo, en la que éste es arrastrado por su constitución original a ejecutar, con el auxilio de las cosas externas, todo lo que hace siguiendo la voluntad del alma; a la manera que los gérmenes. por su constitución original, ejecutan naturalmente las intenciones de Dios, por virtud de un artificio mayor aún que el que hace que en nuestro cuerpo todo se ejecute conforme a las resoluciones de la voluntad. Y puesto que el mismo M. Bayle cree, y con razón, que hay más artificio en la organización de los animales que en el más bello poema del mundo o en la más preciosa invención de que el espíritu humano sea capaz, se sigue de aquí que mi sistema del comercio del alma con el cuerpo es tan fácil como la opinión común sobre la formación de los animales; porque esta opinión (que me parece verdadera) muestra en efecto que la sabiduría de Dios ha creado la naturaleza de tal manera, que ella es capaz, en virtud de sus leyes, de formar los animales; y yo he conseguido aclarar esto, y hacer patente su posibilidad por medio de la preformación.

[7] Swammerdam (Juan), célebre anatómico holandés, nació en 1637 en Amsterdam y murió en esta ciudad en 1680. Es conocido principalmente por sus trabajos sobre los insectos. Sus principales obras son: *hliraculum naturae, seu uteri mulieris fabrica,* donde expone todo el sistema de la generación (Leyde, 1672, en 4º). Historia general de los insectos, en holandés (Utrecht, 1669, en 4º), traducción francesa, Utrecht, 1652, en 4°). Historia de las efemérides que pasa por su obra maestra (en holandés, Amsterdam, 1675, en 8º), traducida al latín (Londres, 1681, en 4º); y finalmente, su *Biblia naturae* obra póstuma (Lsyde, 1727) traducida al francés en los tomos IV y V de la Colección académica de Dijon.

Visto esto, no se tendrá por extraño que Dios haya hecho el cuerpo de manera que en virtud de sus propias leyes pueda ejecutar los designios del alma racional, puesto que todo lo que ésta puede ordenar al cuerpo, es menos difícil que la organización que Dios ha ordenado a los gérmenes. M. Bayle dice (Resp. a un prov., Cáp. 232, p. 1294), que ha sido recientemente cuando ha habido personas que han creído que la formación de los cuerpos vivos no puede ser una obra natural; lo cual podría decir el mismo Bayle, conforme a sus principios, de la correspondencia del alma con el cuerpo, puesto que Dios es el que realiza por completo este comercio en el sistema de las causas ocasionales, adoptado por este autor. Pero yo no admito lo sobrenatural, sino en el comienzo de las cosas, respecto a la primera formación de los animales, o respecto a la constitución originaria de la armonía preestablecida entre el alma y el cuerpo; después de lo cual, sostengo que la formación de los animales y la relación entre el alma y el cuerpo son tan absolutamente naturales al presente, como las demás operaciones ordinarias de la naturaleza. Así es, sobre poco más o menos, cómo se razona comúnmente acerca del instinto y de las operaciones maravillosas de las bestias. Se reconoce en tal caso la razón, no en las bestias, sino en el que las ha formado. En este punto sigo la opinión común, pero espero que mi explicación le habrá dado más realce, más claridad y también más amplitud.

Ahora bien, debiendo justificar mi sistema contra las nuevas dificultades expuestas por M. Bayle, tuve también intención de comunicarle los pensamientos que hace largo tiempo tenía sobre las objeciones hechas por él a los que han defendido el acuerdo de la razón con la fe, respecto de la existencia del mal. Pocos hay quizá que hayan trabajado más que yo en esta cuestión. Apenas podía entender medianamente los libros escritos en latín, cuando ya tuve ocasión de registrarlos en cierta biblioteca, saltando, como quien dice, de uno a otro; y como las materias que piden meditación me agradaban tanto como las historias y las fábulas, me encantó la lectura de la obra de Lorenzo Valla contra Boecio[8] y la de Lutero contra Erasmo, aunque conozco bien que tienen necesidad de alguna corrección. Leí también los libros de Controversia y, entre otros escritos de esta naturaleza, las Actas del diálogo de Montbeliard que reanimaron la disputa y me parecieron instructivas. Tampoco descuidé las enseñanzas de nuestros teólogos; y lejos de turbarme la lectura de sus adversarios, sirvió para confirmarme en las opiniones moderadas de las Iglesias de la Confesión de Augsbourg.

Tuve, en mis viajes, ocasión de conferenciar con algunos hombres excelentes de diferentes partidos, como M. Pedro de Wallenbourg[9], sufragáneo de Maguncia, M. Juan

---

[8] Boecio, uno de los últimos grandes hombres de la antigüedad, nació en Roma en 470, fué ministro de Teodorico, quien después de haberlo tenido preso lo condenó a muerte en 526. Su obra más conocida es su Consuelo de la filosofía (Leyde, 1656, en 8º). La más antigua edición de sus obras es la de Venecia, 1491, en folio; la mejor, la de Basilea, 1570, en folio.

[9] Pedro de Wallembourg o Wallenburch y su hermano Adriano, ilustres teólogos católicos del siglo XVII, que nunca se separaron. Nacidos en Rotterdam, se consagraron ambos a la Teología y a la defensa del catolicismo. Adriano murió en Colonia en 1669. Pedro, sufragáneo de Maguncia, murió en 1675. Sus obras completas las publicaron ellos mismos en dos volúmenes, en folio (Colonia 1669-71).

Luis Fabricio[10], primer teólogo de Heidelberg, y, por último, con el célebre M. Arnauld, a quien comuniqué mi diálogo latino de mi cosecha sobre esta materia, allá por el año de 1673, donde ya afirmaba yo terminantemente que habiendo escogido Dios el más perfecto de todos los mundos posibles, ha permitido por su sabiduría el mal ajeno al mismo, pero que esto no obstaba a que, teniéndolo todo en cuenta y atendiendo al conjunto, fuese este mundo el mejor que ha podido escogerse. Después he leído toda clase de buenos libros sobre estas materias, y he procurado adelantar en aquellos conocimientos que son a propósito para descartar todo lo que pudiera oscurecer la idea de la soberana perfección que es preciso reconocer en Dios. Tampoco me he desentendido de examinar los autores más rígidos y que más lejos han llevado el principio de la necesidad de las cosas, tales como Hobbes y Espinoza, el primero de los cuales ha sostenido esta necesidad absoluta, no sólo en sus Elementos físicos y en otras obras, sino también en un libro escrito adrede contra el obispo Bramhall[11]. Y Espinoza pretende, poco más o menos como un antiguo peripatético llamado Estratón[12], que todo procede de la primera causa o de la naturaleza primitiva por virtud de una necesidad ciega y geométrica, sin que este primer principio de las cosas sea capaz de elección, ni de bondad, ni de inteligencia.

Creo haber hallado el medio de demostrar lo contrario de una manera que instruye, y que hace que se penetre al mismo tiempo en el interior de las cosas. Porque con los nuevos descubrimientos que he llevado a cabo sobre la naturaleza de la fuerza activa y sobre las leyes del movimiento, he hecho ver que no son de una necesidad absolutamente geométrica, como Espinoza parece haber creído; pero que tampoco son puramente arbitrarias, por más que sea ésta la opinión de M. Bayle y de algunos filósofos modernos; sino que dependen de la conveniencia, como he dicho antes, o de lo que yo llamo principio de lo mejor; y que en esto, como en todas las demás cosas, se reconocen los caracteres de la primera sustancia, cuyas producciones acusan una sabiduría soberana y constituyen la más perfecta de las armonías.

He hecho ver también, que esta armonía es la que funda el enlace tanto de lo porvenir con lo pasado, como de lo presente con lo ausente. La primera especie de enlace une los tiempos, y la otra une los lugares. Este segundo vínculo se muestra en la unión del alma con el cuerpo, y generalmente en el comercio de las verdaderas sustancias, de unas con otras y con los fenómenos materiales. Pero la primera tiene lugar en la preformación de los cuerpos orgánicos, o más bien de todos los cuerpos, puesto que hay organismo en todo, aunque no todas las masas constituyan cuerpos orgánicos; al modo que un estanque puede muy bien estar lleno de peces o de otros cuerpos orgánicos, aunque no sea él mismo

---

[10] Juan Luis Fabricio, profesor de Heidelberg, sabio teólogo que no debe confundirse con el célebre bibliógrafo (Juan Alberto), nació en Schaffouse en 1632, y murió en Francfort en 1697. Se conoce de él una Apología *generis hhumani contra calumniam atheismi* (Apología del género humano contra la calumnia de ateísmo), y algunas otras obras teológicas.

[11] Bramhall, teólogo anglicano y metropolitano de Irlanda, nació en el condado de York en 1593, y murió en 1663. Sus obras se han publicado en Dublín, 1667 (un volumen en folio).

[12] Estratón de Lempsaco, filósofo peripatético, sucesor de Teofrasto, llamado el físico, vivió en el siglo III antes de Jesucristo. Sólo se conoce su filosofía por algunos fragmentos. Véase Diógenes Laercio, I, V., c. III.

un animal o cuerpo orgánico, sino sólo una masa que los contiene. Y como había yo tratado de construir sobre tales fundamentos, sentados de una manera demostrativa, el cuerpo entero de los conocimientos principales que la pura razón nos puede enseñar, un cuerpo, digo, cuyas partes estuviesen bien ligadas, y que pudiera satisfacer a las dificultades más atendibles expuestas por los antiguos y por los modernos, establecí, con mis propios conocimientos, un cierto sistema fijo sobre la libertad del hombre y sobre el concurso de Dios. Este sistema me pareció distante de todo lo que pudiera chocar con la razón y la fe; y sentí el deseo de darlo a conocer a M. Bayle y también a sus contendientes. Y aunque acaba de fallecer, lo cual no es una pequeña pérdida, como que pocos le han igualado en la doctrina y penetración, como la cuestión está pendiente y hay otras muchas personas entendidas que trabajan en ella, llamando la atención del público, he creído que debía aprovechar la ocasión para dar a la prensa una muestra de mis pensamientos.

Bueno será observar, antes de concluir este prefacio, que al negar la influencia física del alma sobre el cuerpo o del cuerpo sobre el alma, es decir, una influencia que haga que uno de ellos turbe las leyes del otro, no por eso niego la unión entre ellos que forma su sostén; pero debe tenerse en cuenta que esta unión es algo metafísico que no produce ningún cambio en los fenómenos. Es lo que he dicho ya al responder a lo que el reverendo Padre de Tournemine[13], cuyo espíritu y saber no son comunes, me objetó en las Memorias de Trevoux. Por esta razón puede decirse, también en un sentido metafísico, que el alma obra sobre el cuerpo y el cuerpo sobre el alma. Es asimismo cierto que el alma es la entelequia o principio activo, mientras que lo corpóreo o lo puro material sólo contiene lo pasivo, y por consiguiente que el principio de acción está en las almas, como ya he explicado más de una vez en el diario de Leipzig, y más particularmente al responder al difunto M. Sturm[14], filósofo y matemático de Altdorf; donde he demostrado que si sólo hubiera lo pasivo en los cuerpos, sus diferentes estados serían indiscernibles. Diré igualmente con este motivo, que habiendo sabido que el entendido autor del libro sobre El conocimiento de sí mismo[15] consignó en él algunas objeciones contra mi sistema de la armonía preestablecida, le envié una respuesta a París, en la que le hacía ver que me había atribuido opiniones de que yo estoy muy distante; cosa que hace poco hizo también un doctor anónimo de la Sorbona sobre otra cuestión. Y estas equivocaciones las hubiesen advertido desde luego los lectores, si estos autores hubieran citado mis propias palabras, en que han creído poder fundarse.

Esta disposición de los hombres a equivocarse cuando exponen las opiniones de otro, me mueve también a observar que cuando yo he dicho en otro lugar que el hombre se ayuda con el auxilio de la gracia en la conversión, quiero decir tan sólo que se aprovecha de ella en cuanto cesa la resistencia que es vencida, pero sin ninguna

---

[13] El P. Tournemine, sabio jesuita, nació en Rennes, en 1661, y murió en París en 1739. Publicó numerosas disertaciones en las Memorias de Trevoux, 1702 a 1736. Se conocen sus Reflexiones sobre el ateísmo y una Carta sobre el alma, dirigida a Voltaire.

[14] Juan Cristóbal Sturm, ilustre sabio, nació en 1635, en Hilpostein (condado de Neubourg), fué profesor en la Academia de Aitdorf, y murió en 1703. Se conoce su Filosofía ecléctica, Nuremberg, 1686, en 8ª, y una Física hipotética, 1697, en 4°, dos volúmenes.

[15] De Lom Lami.

cooperación por su parte; a la manera que no hay cooperación por parte del hielo cuando se le rompe. Porque la conversión es pura obra de la gracia de Dios, a la cual el hombre sólo concurre resistiendo; siendo su resistencia mayor o menor según las personas y las ocasiones.

Las circunstancias contribuyen también más o menos a fijar nuestra atención y a los movimientos que nacen en el alma; y el concurso de todas estas cosas, junto con la medida de la impresión y el estado de la voluntad, determinan el efecto de la gracia, pero sin hacerla necesaria. He explicado ya en otra parte, que, con relación a las cosas referentes a la salud espiritual, debe considerarse al hombre no regenerado como muerto; y apruebo mucho la manera en que los teólogos de la confesión de Augsbourg se expresan sobre este punto. Sin embargo, esta corrupción del hombre no regenerado no le impide, por otra parte, tener verdaderas virtudes morales, y hacer algunas veces acciones buenas en la vida civil, las cuales proceden de un buen principio, sin ninguna intención mala y sin mezcla de pecado actual. En cuyo punto espero se me perdonará el que me haya atrevido a separarme de la opinión de San Agustín[16], hombre grande, sin duda, y de una maravillosa inteligencia, pero inclinado a veces a exagerar las cosas, sobre todo en el calor de la polémica. Estimo mucho algunas personas que son por declaración propia discípulos de San Agustín, una de ellas el reverendo padre Quesnel[17], digno sucesor del gran Arnauld en la prosecución de las controversias sostenidas con la más célebre de las Compañías. Pero he visto que ordinariamente en los combates entre las personas de insigne mérito (que las hay, sin duda, en ambos partidos), está la razón por ambas partes, pero en puntos diferentes, y que se halla más bien en las defensas que en los ataques; aunque por la malignidad natural del corazón humano son ordinariamente los ataques más agradables a los lectores que las defensas. Espero que el reverendo padre Ptolemei[18], honra de su compañía, y que se ocupa en llenar los vacíos de la doctrina del célebre Belarmino[19], nos dará sobre este punto prueba de su penetración y de su saber, y, me atrevo a añadir, de su moderación. Y debe creerse que entre los teólogos de la confesión de Augsbourg aparecerá

---

[16] San Agustín, ilustre padre de la Iglesia latina, nació en Tagaste, en África, en 354. Todo el mundo conoce la historia de su conversión, referida por él mismo en sus Confesiones. Fue obispo de Hippona en 395; combatió enérgicamente a los Maniqueos, a los Donatistas y los Pelagianos. Su nombre va envuelto siempre en la cuestión de la gracia. Sus Obras completas han sido editadas por los benedictinos en once tomos en folio, en 1671.

[17] El P. Quesnel, célebre jansenista, nació en París en 1634, y murió en Amsterdam en 1659. Se conocen sus Reflexiones morales, publicadas en 1694, que fueron origen de la segunda lucha con los jansenistas, y ocasión también de la famosa bula Unigenitas. Sus obras teológicas son muy numerosas.

[18] Ptolomei o Tolomei, cardenal, aunque era jesuita, nació en Florencia en 1653, y murió en 1726. Hay de él una *Philosophia mentís et senssum* (Filosofía del entendimiento y de los sentidos), Roma, 1696, enfolio. Su Suplemento a las controversias de Belarmino, ha quedado inédito.

[19] Belarmino, célebre controversista del siglo XVI, arzobispo deCapua, nació en Toscana en 1542, y murió en 1621. Es conocido por sus Controversias, entre las cuales es de notar la *De Romano Pontifice,* manual de las doctrinas ultramontanas.

algún nuevo Chemnice o algún nuevo Calixto[20], como se puede esperar que algún Usserius[21] o algún Daillé[22] revivirán entre los reformados; y que todos trabajarán más y más en deshacer las equivocaciones que reinan en la materia. Por lo demás, celebraré que los que quieran apurar este asunto, lean las objeciones puestas en forma con las respuestas que yo he dado a las mismas, en la pequeña disertación que va al fin de la obra, como sumario de la misma. He procurado salir al encuentro de algunas nuevas objeciones que pudieran hacerse, explicando, verbigracia, por qué he adoptado la voluntad antecedente y consiguiente como previa y final, a ejemplo de Tomás de Aquino, de Escoto[23] y de otros; cómo es posible que haya incomparablemente más bien en la gloria de todos los salvados, que mal hay en la desdicha de todos los condenados, aunque sean estos últimos muchos más; cómo al decir que el mal ha sido permitido como una condición sine qua non del bien, yo lo entiendo, no según el principio de lo conveniente; cómo la predeterminación, que yo admito, es siempre inclinante, y nunca necesitante; cómo Dios no rehusará nuevas luces necesarias a los que han usado bien de las que tenían; y prescindo de otras aclaraciones que he procurado dar a ciertas dificultades que hace poco se me han propuesto. He seguido también el consejo de algunos amigos que han creído conveniente que añadiese dos apéndices: el uno sobre la controversia suscitada entre M. Hobbes y el obispo Bramhall, tocante a lo libre y a lo necesario, y el otro sobre la sabia obra, el Origen del mal, publicada hace poco en Inglaterra.

En fin, he tratado de referirlo todo a la virtud y la edificación, y si he dicho algo teniendo en cuenta la curiosidad, es porque me ha parecido conveniente amenizar una materia que, por lo árida, podría sin eso cansar. Con este objeto he introducido en este discurso la entretenida quimera de una cierta teología astronómica, sin temor de que seduzca a nadie, y creyendo que referirla y refutarla es todo uno. Ficción por ficción, en lugar de imaginarse que los planetas han sido soles, también podrá concebirse que han sido masas fundidas en el sol, y arrojadas luego de allí, lo cual destruiría el fundamento de esta teología hipotética. El antiguo error de los dos principios, que los orientales distinguen con los nombres de Ormuz y de Ahriman, me ha obligado a aclarar una conjetura referente a la historia remota de los pueblos; puesto que hay trazas de que estos nombres fueron los de dos grandes príncipes contemporáneos, el uno monarca de una

---

[20] Calixto, Papa en 218, murió en 222. Se encuentran detalles curiosos sobre su pontificado en la obra de S. Hipólito, recientemente encontrada y publicada en 1851 por M. Miller, bajo el título de *Philosophumena.*

[21] Santiago Usserius o Usher, teólogo anglicano, arzobispo de Armag, nació en Dublín en 1580, y murió en 1656. Escribió a la vez contra los católicos y los arminianos. Publicó gran número de obras teológicas y, entre otras, por orden de Carlos I, una sobre el poder del soberano donde defiende la obediencia pasiva (1661).

[22] Daillé, controversista protestante nació en Châtelleraul t en el año 1594, y murió en Charenton en 1670. Fué muy estimado hasta por los católicos. Se conocen de él tratados teológicos sin ninguna relación con la filosofía.

[23] Juan Duns Scot, ilustre escolástico de la orden de los Franciscanos, nació en Escocia, en la villa de Duns, ignorándose la fecha. Se sabe que murió en 1308 en Colonia. Fué jefe de la escuela escotista, opuesta a los tomistas en la cuestión de la gracia y en la de los universales. Sus obras completas, publicadas por el P. Wadding (Lyon, 1639), comprenden doce volúmenes en folio.

parte del alta Asia, donde hubo después otros del mismo nombre; y otro rey de los Celto-Escitas, que penetró en los Estados del primero, y conocido además entre las divinidades de la Germania. Es de presumir que Zoroastro empleó los nombres de estos príncipes como símbolos de poderes invisibles a que por sus empresas se asemejaban en la opinión de los asiáticos. Aunque, por otra parte, si nos atenemos a las relaciones de los autores árabes, que deberían estar mejor informados que los griegos de algunas particularidades de la antigua historia oriental, resulta que este Zerdust o Zoroastro, que suponen contemporáneo del gran Darío, no consideró estos dos principios como absolutamente primitivos e independientes, sino como dependiendo de un principio único supremo, y que, conforme a la cosmogonía de Moisés, creyó que Dios, que carece de padre, lo ha creado todo y ha separado la luz de las tinieblas; que la luz ha existido conforme a su designio primitivo, pero que las tinieblas han sido como su resultado, a la manera que la sombra sigue al cuerpo, y que no son otra cosa que la privación de aquélla.

Esto eximiría a este antiguo autor de los errores que los griegos le atribuyen. Su gran saber ha hecho que los orientales le hayan comparado con el Mercurio o Hermes de los egipcios y de los griegos, a la manera que los septentrionales han comparado a su Wodan u Odin con ese mismo Mercurio.

Por esta razón, el miércoles o el día de Mercurio se llama *wodansgad* por los septentrionales, y día de *zerdust* por los asiáticos, puesto que se le llama *zarschamba* o *drearschambe* por los turcos y los persas, *zerda* por los húngaros, procedentes del Oriente septentrional, y *sreda* por los eslavos, desde el extremo de la gran Rusia hasta los Wendes del país de Lunebourg; habiendo tomado también los eslavos este nombre de los orientales. Estas observaciones no desagradarán quizá a los curiosos; y me lisonjeo de que el pequeño diálogo con que concluyen los ensayos sobre M. Bayle, satisfará a los que gustan de leer verdades tan difíciles y tan importantes expuestas de una manera sencilla y familiar. Esta obra se ha escrito en lengua extranjera, corriendo el riesgo de incurrir en muchas faltas, porque esta materia ha sido recientemente tratada en ella por otros, y será así más leída por las personas para quienes se desea que sea útil este pequeño trabajo.

Espero que las faltas de lenguaje procedentes, no sólo de la imprenta y del copista, sino también de la precipitación con que la ha escrito el autor en medio de muchas ocupaciones, serán dispensadas; y si algún error se ha deslizado al exponer las opiniones expuestas, seré el primero en corregirlo tan pronto como lo eche de ver; y como ha dado, por otra parte, señaladas pruebas de su amor a la verdad, se lisonjea con que no se tomará esta declaración por un cumplimiento.

DISCURSO SOBRE LA CONFORMIDAD DE LA FE CON LA RAZÓN

§ 1. Comienzo por la cuestión preliminar de la conformidad de la fe con la razón, y de la utilidad de la filosofía en la teología, porque tiene mucha influencia en la materia principal que vamos a tratar, y porque M. Bayle la ventila en todas sus obras. Supongo que dos verdades no pueden contradecirse; que el objeto de la fe es la verdad que Dios ha revelado de una manera extraordinaria, y que la razón es el encadenamiento de las verdades, pero particularmente (cuando se la compara con la fe) de las que el espíritu humano puede alcanzar naturalmente, sin el auxilio de las luces de aquélla. Esta definición de la razón, es decir, de la recta y verdadera razón, ha sorprendido a algunos, acostumbrados a declamar contra ella cuando se la toma en un sentido vago. Me han objetado que nunca habían oído que se le diera tal significación; lo cual nace de que jamás conferenciaron con personas que se expresaran con claridad sobre estas materias. Me han confesado, sin embargo, que nada tenían que decir en contra de ella, entendiéndola en el sentido en que yo lo hago. En este mismo sentido se opone a veces la razón a la experiencia. Consistiendo la primera en el encadenamiento de las verdades, hay que unir a éstas las conclusiones que la segunda ha suministrado, para deducir de ellas conclusiones mixtas; pero la razón pura y neta, distinta de la experiencia, sólo tiene que ver con las verdades independientes de los sentidos. Mas puede compararse la fe con la experiencia, puesto que la fe (con respecto a los motivos que la comprueban) depende de la experiencia de los que han visto los milagros en que se funda la revelación y de la tradición digna de crédito que la ha hecho llegar hasta nosotros, ya sea por medio de las Escrituras, ya por el testimonio de los que la han conservado; del mismo modo que nos fundamos en la experiencia de los que han visto la China y en la credibilidad de su dicho, cuando damos fe a las maravillas que nos cuentan de aquel país lejano. Decimos esto sin perjuicio de hablar en otra parte del movimiento interior del Espíritu Santo, que se apodera de las almas, las persuade y las conduce al bien, es decir, a la fe y a la caridad, sin que tenga siempre necesidad de motivos.

§ 2. Ahora bien, las verdades de razón son de dos clases. Unas se llaman verdades eternas, y son absolutamente necesarias, de manera que lo opuesto implica contradicción, tales como aquellas cuya necesidad es lógica, metafísica o geométrica, y que no es posible negar sin caer en el absurdo. Hay otras que se pueden llamar positivas, porque son las leyes que Dios ha tenido a bien dar a la naturaleza, o porque dependen de él. Las sabemos, o por la experiencia, es decir, a posteriori; o por la razón, o a priori, esto es, por las consideraciones de conveniencia que han motivado su elección. Esta conveniencia tiene también sus reglas y sus razones; pero la elección libre de Dios, y no una necesidad geométrica, es la que hace preferible lo conveniente y le da existencia. Y así puede decirse, que la necesidad física se

funda en la necesidad moral, es decir, en la elección del sabio, digna de su sabiduría; y que la una lo mismo que la otra deben distinguirse de la necesidad geométrica. Esta necesidad física constituye el orden de la naturaleza, y consiste en las reglas del movimiento y en algunas otras leyes generales a que ha querido Dios someter las cosas al darles la existencia. Es cierto que Dios no las ha dado sin razón, porque Dios no escoge nada por capricho o como al azar, o por una absoluta indiferencia; pero las razones generales del bien y del orden, que le han movido, pueden en algunos casos ser sobrepujadas por razones superiores de un orden más elevado.

§ 3. Esto muestra que Dios puede, haciendo un milagro, dispensar a las criaturas de las leyes que les ha prescrito, y producir en las mismas lo que su naturaleza no consiente; y cuando ellas se ven elevadas hasta alcanzar perfecciones y facultades a que no pueden arribar por su naturaleza, los escolásticos llaman a esta facultad una potencia obediencial, es decir, que la cosa adquiere obedeciendo el mandato de aquél que puede darle lo que ella no tiene; aunque estos escolásticos citan comúnmente ejemplos de esta potencia, que yo tengo por imposibles, como cuando pretenden que Dios puede dar a la criatura la facultad de crear. Es posible que haya milagros que haga Dios por el ministerio de los ángeles, y en los que no resulten violadas las leyes de la naturaleza, ni más ni menos que cuando los hombres auxilian a la naturaleza por el arte, diferenciándose sólo el artificio de los ángeles del nuestro por el grado de perfección; sin embargo, siempre resulta cierto que las leyes de la naturaleza están sujetas a la voluntad del legislador; mientras que las verdades eternas, como las de la geometría, son en absoluto imposibles de dispensar, y la fe no puede ser contraria a ellas. Por esta razón no puede haber una objeción que sea invencible contra la verdad. Porque si se trata de una demostración fundada en principios o en hechos incontestables, formada por un encadenamiento de verdades eternas, la conclusión es cierta e indispensable, y lo que sea opuesto a ella debe ser falso; de otra manera, dos contradictorias podrían ser verdaderas al mismo tiempo. Y si la objeción no es demostrativa, sólo puede formar un argumento probable que no tiene fuerza contra la fe, puesto que todos convienen en que los misterios de la religión son contrarios a las apariencias. Ahora bien, M. Bayle, en su respuesta póstuma a M. Le Clerc, declara que no pretende que haya demostraciones contra la verdad de la fe y, por consiguiente, se desvanecen todas esas dificultades invencibles y esos supuestos combates entre la razón y la fe.

Hi motus animorum atque hsec discrimina tanta
Pulveris exigui jactu compressa quiescunt.
(Estos movimientos de las almas y estas tan numerosas
diferencias Descansan comprimidos por el golpe de una
particulilla de polvo).

§ 4. Los teólogos protestantes, lo mismo que los del partido de Roma, convienen en las máximas que acabo de sentar cuando tratan detenidamente esta materia; y todo lo que se dice contra la razón sólo afecta a una supuesta razón corrompida y engañada por falsas apariencias. Lo mismo sucede con las nociones de la justicia y de la bondad de Dios, de las

que se habla a veces como si no tuviéramos ninguna idea y ninguna definición de ellas. Mas en tal caso careceríamos de fundamento para atribuir a Dios estos atributos, o para alabarle por ello. Su bondad y su justicia, lo mismo que su sabiduría, sólo difieren de las nuestras en que son las suyas infinitamente más perfectas. Por tanto, las nociones simples, las verdades necesarias y las consecuencias demostrativas de la filosofía, no pueden ser contrarias a la revelación. Y cuando algunas máximas filosóficas son rechazadas por la teología, es porque se sostiene que sólo son de una necesidad física o moral, que se refiere únicamente a lo que tiene lugar por lo común, se funda, por tanto, en apariencias, y tal necesidad puede faltar, si Dios lo tiene por conveniente.

§ 5. Por lo que acabo de decir se ve que hay con frecuencia alguna confusión en los términos de que se sirven los que se ocupan de filosofía y de teología, o de la fe y la razón; y esto nace de que confunden estas expresiones: explicar, comprender, probar y sostener. Y encuentro que M. Bayle, no obstante ser tan sagaz, no está exento de esta falta. Los misterios se pueden explicar hasta donde es necesario para creerlos, pero no se les puede comprender, ni hacer entender cómo se verifican; así como en la misma física explicamos hasta cierto punto muchas cualidades sensibles, pero de una manera imperfecta, porque no las comprendemos. Tampoco nos es posible probar los misterios por la razón; porque todo lo que se puede probar a priori, o por la razón pura, se puede comprender. Después de haber dado fe a los misterios en vista de las pruebas de la verdad de la religión (que se llaman motivos de credibilidad), lo único que nos falta por hacer es poderlos sostener contra las objeciones, sin lo cual no tendríamos fundamento para creerlos, en cuanto no puede menos de ser falso todo lo que puede ser refutado de una manera sólida y demostrativa; y las pruebas de la verdad de la religión, que producen sólo una certidumbre moral, serían contrarrestadas y hasta superadas por objeciones que produjesen una certidumbre absoluta, si fuesen convincentes y completamente demostrativas. Lo dicho debería bastar para resolver las dificultades que se oponen al uso de la razón y de la filosofía con relación a la religión, si no tropezáramos harto frecuentemente con personas prevenidas. Pero como la materia es importante, y se ha embrollado mucho, será bueno entrar en mayores pormenores.

§ 6. La cuestión de la conformidad de la fe con la razón ha sido siempre un gran problema. En la Iglesia primitiva los autores cristianos más ilustres se amoldaron a los pensamientos de los platonianos, que era con los que más simpatizaban y los que entonces estaban más en boga. Poco a poco, Aristóteles fue reemplazando a Platón, cuando comenzó a desarrollarse el gusto por los sistemas, y cuando la teología misma se, hizo más sistemática por virtud de las decisiones de los concilios generales que suministraban formularios precisos y positivos. San Agustín, Boecio y Casiodoro[24] en Occidente, y San Juan

[24] Cassiodoro, escritor latino de la decadencia y ministro de Teodorico. Nació en Squillau en 470, y murió hacia el 570. Conocemos su Tratado del Alma y algunos libros de historia, de gramática y de teología. Sus obras completas han sido publicadas en Ruán, 1679 (2 volúmenes, infolio).

Damasceno[25] en Oriente, contribuyeron en primer término a dar a la teología forma científica, prescindiendo de Beda[26], Alcuino[27], San Anselmo y algunos otros teólogos versados en la filosofía; hasta que vinieron por fin los escolásticos, y dando ocasión el ocio de los claustros a las especulaciones, auxiliadas por la filosofía de Aristóteles traducida del árabe, acabó por formarse un compuesto de teología y de filosofía, cuyas cuestiones procedían en su mayor parte del deseo de conciliar la fe con la razón. Pero el éxito no fue tan bueno como era de desear, porque la teología estaba muy corrompida; por lo calamitoso de los tiempos, por la ignorancia y la terquedad; y porque la filosofía, además de sus propios defectos, que eran muy grandes, se veía sobrecargada con los de la teología, la cual sentía a su vez los efectos de haberse asociado alguna filosofía muy oscura e imperfecta. Sin embargo, es preciso confesar, con el incomparable Grocio, que a veces se encuentra oro entre la basura del latín bárbaro de los monjes; lo cual me ha hecho desear más de una vez que un hombre capaz, que, por razón de su función, estuviese obligado a aprender el lenguaje de la escuela, se hubiera consagrado a sacar lo mejor que hay en estos trabajos, y que otro Petavio[28] o Thomassin[29] hubiesen hecho, respecto de los escolásticos, lo que estos dos sabios han hecho con relación a los Santos Padres. Sería una obra muy curiosa e importante para la historia eclesiástica, y sería continuación de la de los dogmas hasta el renacimiento de las bellas letras (por cuyo medio las cosas han mudado de aspecto), y aun hasta más allá. Porque muchos dogmas, como el de la predeterminación física, el de la ciencia media, el del pecado filosófico, el de las precisiones objetivas y otros muchos de la teología especulativa, y también de la teología práctica de los casos de conciencia, han sido puestos en boga después del mismo Concilio de Trento.

§ 7. Un poco antes de estos cambios, y antes de la gran escisión del Occidente que dura aún, había en Italia una secta de filósofos que combatía esta conformidad de la fe con la

---

[25] Juan de Damas o Damasceno nació en Damasco en 676, bajo el reinado de los califas, de quienes fué ministro, y murió en 754 o 780. Escribió muchas obras teológicas, siendo la más curiosa de ellas la Disputa contra un sarraceno, en la que discute las objeciones de los musulmanes contra el cristianismo. Sus obras completas han sido publicadas por el P. Lequien, París, 1712, 2 vol., en folio.

[26] Boda, llamado el Venerable, nació en 672 en Inglaterra, en la diócesis de Durham, y murió en 735. Su principal obra es la Historia Eclesiástica, de mérito sorprendente, atendidos los tiempos. Escribió también sobre muchas materias filosóficas y religiosas. Hay numerosas ediciones de sus obras completas, entre otras la de París, 1544, 3 vol, en folio; y la de Colonia, 1612-1688.

[27] Alcuino, sabio del siglo VIII, nació en Yorkshire, lo llamó Carlo Magno a su palacio, fué fundador de la Escuela palatina, y murió en 894. Sus obras completas han sido publicadas en París por Duchesne, 1617, en folio.

[28] Petave (Petavius) o Petau, célebre jesuíta del siglo XVII, erudito y teólogo, nació en Orleáns, 1583, y murió en París en 1652. Sus principales obras son: *Doctrina temporum,* París, 1627, 2 vol., en folio, obra de cronología, y su *Theologica dogmata,* París, 1644-1650, 2 volúmenes, en folio.

[29] El P. Thomassin, célebre miembro del Oratorio, nació en Aix,en 1619, y murió en 1695. Su obra más notable es la Antigua y nueva disciplina de la Iglesia; 3 vol., en folio 1678-1679. Se citan también sus Dogmas teológicos, 3 vol., en folio, 1680-89. como una continuación de los del P. Petavio.

razón que nosotros sostenemos. Se les llamaba Averroistas[30], porque seguían a un autor árabe a quien se apellidaba el Comentador por excelencia, y que era, al parecer, quien había penetrado mejor el sentido de Aristóteles entre todos los de su nación. Este comentador, desenvolviendo lo que los intérpretes griegos habían enseñado ya, pretendía que según Aristóteles, y hasta según la razón (cosas que en aquel tiempo se tenían por una misma), la inmortalidad del alma no podía subsistir. He aquí su razonamiento. El género humano es eterno según Aristóteles; luego si las almas particulares no perecen, es preciso llegar hasta la metempsicosis rechazada por este filósofo; o si hay siempre almas nuevas, es necesario admitir una infinidad de ellas que duran toda la eternidad; pero la infinidad actual es imposible, según la doctrina del mismo Aristóteles, luego es preciso concluir que las almas, es decir, las formas de los cuerpos orgánicos, deben perecer con estos cuerpos, o por lo menos habrá de perecer el entendimiento pasivo, propio de cada uno. De manera que sólo quedará el entendimiento activo, común a todos los hombres, que Aristóteles decía proceder de fuera, y que debe trabajar allí donde encuentre órganos dispuestos para ello; como el viento produce una especie de música en los tubos bien ajustados de un órgano.

§ 8. Nada más débil que esta supuesta demostración. No hay datos para decir que Aristóteles haya refutado debidamente la metempsicosis, ni que haya probado la eternidad del género humano; y de todos modos, es falso que un infinito actual sea imposible. Sin embargo, esta demostración pasaba por incontestable entre los aristotélicos, y en virtud de ella creían que había cierta inteligencia sublunar, constituyendo la participación en ella nuestro entendimiento activo. Pero otros menos afectos a Aristóteles llegaban a admitir un alma universal que era el Océano de todas las almas particulares, y creían que esta alma universal era la única que subsistía, mientras que las almas particulares nacían y perecían. Según esta opinión, las almas de los animales nacen, desprendiéndose como gotas de su Océano, cuando encuentran un cuerpo que pueden animar; y perecen, uniéndose al Océano de las almas, cuando el cuerpo perece, como los arroyos se pierden en el mar. Y muchos llegaron a creer que Dios era esta alma universal, aunque otros creían que era subordinada y criada. Esta deplorable doctrina es muy antigua y muy capaz de alucinar al vulgo. Ella aparece en estos preciosos versos de Virgilio (En. VI, v. 724):

Principio coelum ac terram camposque liquentes, Lucentemque
globum Lunas, Titaniaque astra,
Spiritus intus, alit totamque infusa per artus
Meus agitat molem, et magno se corpore miscet.
(Al principio sin aliento alimenta interiormente al cielo,
a la tierra, al globo refulgente de la luna y a los soles,
y difundido por los miembros agita toda la mole

---

[30] Averroistas, secta filosófica fundada por Averroes (Ibu-Rosch), célebre filósofo árabe que nació en Córdoba en el siglo XII y murió en 1198. Su Comentario sobre Aristóteles, en el que interpreta las doctrinas de éste en un sentido panteísta y naturalista, apareció en Venecia en 1495, en folio, y ha sido reimpreso muchas veces. M. Renan ha escrito sobre él una obra muy interesante.

y se mezcla al vigoroso cuerpo).

Y también en este otro pasaje (Georg. IV, v. 221):

Deum namque ire per omnes
Terrasque tractusque maris caelumque profundum:
Hinc pecudes, armenta, vinos, genus omne ferarum, Quemque
sibi tenues nascentem arcessere vitas;
Scilicet huc reddi deinde hac resoluta referri.
(Porque Dios recorre toda la tierra, la extensión de los mares
y el cielo
[profundo;
después infunde las vidas delicadas en las ovejas y en las
vacas, en los hombres, en todo género de animales y en todo
ser viviente; es decir, ahora las da y después, una vez fenecidos
aquéllos, las vuelve a recoger).

§ 9. Algunos han tomado en este sentido el alma del mundo de Platón; pero hay más trazas de que los estoicos eran los que admitían esta alma común que absorbe todas las demás. Podrían llamarse monopsyquitas a los que son de esta opinión, puesto que, según ellos, no hay verdaderamente subsistente más que una sola alma. M. Bernier[31] observa que esta creencia es casi universalmente recibida entre los sabios en la Persia y en los Estados del Gran-Mogol; y parece que ha sido también acogida por los cabalistas[32] y por los místicos. Un cierto alemán, natural de Suabia, que se hizo judío hace algunos años, y que se la echaba de maestro bajo el nombre de Moisés Germanus, aceptó los principios de Espinoza y creía que éste había renovado la antigua Kábala de los hebreos, y un hombre muy sabio[33], que refutó a este prosélito del judaísmo, parece ser de la misma opinión. Es sabido que Espinoza reconoce una sola sustancia en el mundo, de la que no son las almas individuales más que modificaciones pasajeras. Valentín Weigel[34], sacerdote de Tschopa, en Misia, hombre de talento y no escaso, aun cuando se le haya querido hacer pasar por un visionario, participaba también quizá algo de esta opinión; lo mismo que el que se llama

[31] Bernier, filósofo y viajero célebre del siglo XVII, nació en Angers, no se sabe en qué año y murió en París en 1688. Además de sus Viajes (Amsterdam, 1699-1780-1724), escribió un Compendio de la Filosofía de Gasendo. Lyón, 1678, 8 vol. en 129.

[32] Cabalistas, secta hebraica muy antigua, cuyas doctrinas místicas están expuestas en dos libros curiosos: el Zohar y el Cepherietzirah. Véase sobre esta escuela la sabia obra de M. Franck, la Cábbale, París, 1843, un vol. in 12°.

[33] Este sabio es Jorge Wachter, teólogo protestante, autor del libro titulado El Espinozismo en el judaísmo (Amsterdam 1699, en 12º) y otra Concordia rationis et fidei (Amsterdam, 1682, en 8º). En cuanto a Moisés Germanus, su verdadera nombre es Juan Pedro Speeth.

[34] Valentín Weigel, teólogo del siglo XVI, nació en 1531 y murió en 1588. Escribió gran número de obras teológicas, entre otras: *Dialogus de Christianismo, De vita beata, De vita aeterna, Theologia astrologizata*, etcétera.

Juan Angelus[35], de Silesia, autor de ciertos versos cortos de devoción, en alemán, bastante preciosos y en forma de epigramas, que se acaban de reimprimir. Y, generalmente hablando, la deificación de los místicos puede tomarse en este mal sentido. Gersón[36] ha escrito ya contra Rusbrock[37], autor místico, cuya intención era buena, al parecer, pero cuyas explicaciones necesitaban excusa, y vale más escribir de manera que no sea ésta necesaria; aunque confieso también que muchas veces las expresiones exageradas y, por decirlo así, poéticas, tienen más fuerza para mover y persuadir que lo que se dice con llaneza.

§ 10. El anonadamiento de lo que nos pertenece en propiedad, que ha sido llevado demasiado lejos por los quietistas, —podría muy bien ser, en algunos, una impiedad disfrazada, como sucede, según se cuenta, con el quietismo de Fue, fundador de una gran secta en la China, quien, después de haber predicado su religión durante cuarenta años, como se sintiera próximo a la muerte, declaró a sus discípulos que les había ocultado la verdad bajo el velo de las metáforas, y que todo se reducía a la nada[38], la cual era, según él, el primer principio de todas las cosas. Esta opinión era peor, al parecer, que la de los averroistas. Ambas doctrinas son insostenibles y hasta extravagantes; sin embargo, algunos escritores modernos no han tenido dificultad en adoptar esta alma universal y única en que se absorben las demás. También ha merecido el aplauso de los supuestos espíritus despreocupados, y el señor de Preissac, soldado y hombre de talento que presumía de filósofo, desenvolvió en otro tiempo esta doctrina públicamente en sus discursos. El sistema de la armonía preestablecida es el que mejor puede curar este mal; porque hace ver que necesariamente hay sustancias simples y sin extensión, que están derramadas por toda la naturaleza; que estas sustancias deben subsistir siempre independientemente de todo lo que no sea Dios, y que siempre van unidas a algún cuerpo organizado. Los que creen que las almas capaces de sensación, pero incapaces de razón, son mortales, o sostienen que sólo las almas racionales pueden experimentar aquélla, favorece en gran manera la opinión de los monopsyquitas; porque será siempre difícil convencer a los hombres de que las bestias, no sienten nada; y una vez concedido que lo que es capaz de sensación puede perecer, es difícil mantener por medio de la razón la inmortalidad de nuestras almas.

---

[35] Este Juan Angelus nos es desconocido.

[36] Juan de Gersón, canciller de la Universidad de Paris e ilustre teólogo del siglo XV, nació en Gersón, cerca de Rhetel, en 1363, y murió en Lyón en 1429. Es sobre todo célebre por su intervención en el Concilio de Constanza. Sus obras completas han sido publicadas en Colonia, 1843-44, 4 vol. en folio. Mucho antes Reicher dió una edición más competa en 1606. Son notables su *Theologia mystica,* su Carta contra Russbroeck y todo lo relativo al asunto de Juan Petit.

[37] Juan Russbroeck, célebre místico, nació cerca de Bruselas en 1294 y murió en 1381. Sus obras, escritas en flamenco, han sido traducidas al latín por Surius (Colonia. 1552, 1609, 1692). Suelen citarse también el Liber de vita contemplativa, criticado por Gersón, y el de Nuptiis en tres libros.

[38] El Nirvana, acerca de cuyo sentido no están todos conformes. Véase: Boudha y su doctrina, por M. B. Saint-Hilaire, y el Nirvana boudhico, por M. Obry.

§ 11. He hecho esta pequeña digresión, porque me ha parecido oportuna en un tiempo en que se advierte demasiada predisposición a trastornar hasta los fundamentos de la religión natural; y vuelvo a los averroistas, que estaban persuadidos de que su dogma era demostrable por la razón; lo cual les hacía suponer que el alma del hombre es mortal según la filosofía, mientras que protestaban de su sumisión a la teología cristiana, que la declara inmortal. Pero esta distinción se tuvo por sospechosa, y este divorcio de la fe y de la razón fue terminantemente rechazado por los prelados y por los doctores de aquel tiempo, y condenado por el último Concilio de Letrán, celebrado bajo León X, en el que se exhortó a los sabios a que trabajaran con objeto de resolver las dificultades que presentaban a la vez la teología y la filosofía. La doctrina de su incompatibilidad no dejó de mantenerse en secreto. Pomponazzi se hizo sospechoso en este punto, aunque no lo fuera por lo que decía; y la secta misma de los averroistas continuó subsistiendo por tradición. Se cree que César Cremonini[39], filósofo famoso en su tiempo, fue uno de sus principales sostenedores. Andrés Cesalpino[40], médico, autor de mérito, y que más se aproximó al descubrimiento de la circulación de la sangre después de Miguel Servet[41], fue acusado por Nicolás Taurel[42], en un libro titulado Alpes Cáese, de ser uno de estos peripatéticos enemigos de la religión. Igualmente se encuentran rastros de esta doctrina en el *Circulus Pisanus Claudii Berigardi*[43], autor francés que pasó a Italia, habiendo enseñado la filosofía en Pisa; pero, sobre todo, los escritos y cartas de Gabriel Naudé, lo mismo que la Naudeana, muestran que el averroismo subsistía todavía cuando este sabio médico estaba en Italia. La filosofía corpuscular, introducida poco después, parece que acabó con esta secta; pues era demasiado peripatética, o quizá se mezcló con ella; y puede suceder que haya atomistas que estén dispuestos a dogmatizar como estos averroistas, si las conjeturas lo consintieran; pero este abuso no puede perjudicar a lo que hay de bueno en la filosofía

---

[39] César Cremonini, célebre comentador de Aristóteles del siglo XVI, nació en Ceuto (ducado de Módena) en 1550, y murió en Padua en 1631. Sus principales obras son: *De Paedia Aristotelis; Diatyposis universae naturalis Aristotelicae philosophiae; lllustres contemplationes de anima. Tractatus de sensibus,* etcétera.

[40] Andrés Cesalpino, comentador de Aristóteles, pero adversario decidido de la escolástica, nació en 1519 en Avezzo y murió en 1603. Sus principales obras filosóficas, de que hay escasos ejemplares, son: *Quaestiones peripatetiae,* en folio, Venecia, 1571; *Daemonum investigatio peripatetica* en 4º, Venecia, 1593.

[41] Miguel Servet, filósofo y teólogo célebre del siglo XVI, nació en 1509 en Villanueva (Aragón), y murió en Ginebra en 1553 por orden de Calvino, como reo de herejia. Sus obras son: *De Trinitatis erroribus,* Haguenau, 1532; *Dialogorum de Trinitate libri duo,* 1553.

[42] Nicolás Taurel, filósofo y teólogo, nació en Montbeliard en 1547 y murió en Altdorf en 1606. Sus principales obras son: *Philosophia triumphus,* en 8°, Basilea. 1573; *Synopsis Aristotelis Metaphisicicae,* en 8º, Hannóver, 1596; *Alpes Caesae* (contra Cesalpino), en 8°, Francfort-sur-Mein, 1597; Cosmología, en 8°, Amsterdam, 1603; *De rerum aeternitate,* en 8°, Strasbourg, 1604.

[43] Claudio Bérigardus o Claudio Guillermot de Bauregard, filósofo, nació en Moulins en 1578 y murió siendo profesor de filosofía en Padua, en 1663. Es autor del *Circulus Pisanus, seu opus de veteri et peripatetica philosophia* (Padua, 1661, en 4º), que es un comentario de la física de Aristóteles. Publicó además las *Dubitationes in dialogos GaIilaei pro terree immobilitate,* 1632, en 4º.

corpuscular, y que se puede muy bien combinar con lo que hay de verdadero en Platón y en Aristóteles, y poner de acuerdo lo uno y lo otro con la verdadera teología.

§ 12. Los reformadores —y sobre todo Lutero, como ya he dicho—, han hablado algunas veces en el sentido de rechazar la filosofía, como si la tuvieran por enemiga de la fe. Pero tomándolo todo en cuenta, se ve que Lutero sólo entendía por filosofía lo que es conforme con el curso ordinario de la naturaleza, o quizá lo que se enseñaba en las escuelas. Así sostiene, por ejemplo, que es imposible en la filosofía, es decir, en el orden de la naturaleza, que el Verbo se haga carne; y llega hasta sostener que lo que es verdadero en física podrá ser falso en moral. Aristóteles fue víctima de su cólera, y tenía intención de purgar la filosofía ya desde el año 1516, cuando no pensaba quizá aún en reformar la Iglesia. Mas al fin se aplacó y consintió que en la apología de la confesión de Augsbourg se hablara con elogio de Aristóteles y de su moral. Mélanchton, espíritu severo y moderado, formó pequeños tratados de filosofía, acomodados a las verdades de la revelación, útiles en la vida civil, y que merecen aún hoy ser leídos. Después de él se presentó en primera línea Pedro de la Ramée[44], cuya filosofía estuvo muy en boga, siendo poderosa en Alemania la secta de los ramistas cuya doctrina fue muy seguida por los protestantes, y empleada en la misma teología, hasta que renació la filosofía corpuscular que hizo olvidar la de Ramée y amenguó el crédito de los peripatéticos.

§ 13. Sin embargo, muchos teólogos protestantes, alejándose aceptar la fórmula de concordia. Yo no sé por qué el doctor se irritó contra la filosofía en vez de contentarse con atacar los abusos de los filósofos; pero le salió al encuentro Juan Caselius[45], hombre célebre, estimado por los príncipes y por los sabios de su tiempo; y el duque de Brunswick, Enrique julio, hijo de Julio, fundador de la Universidad, habiéndose tomado el trabajo de examinar por sí la materia, condenó al teólogo. Han habido algunas ligeras polémicas semejantes a ésta con posterioridad, pero resultó siempre que todo nacía de malas inteligencias o equivocaciones. Pablo Slevogt[46], profesor célebre de Jena, en Turingia, algunas de cuyas disertaciones muestran cuán versado era en la filosofía escolástica y en la literatura hebraica, publicó en su juventud con el título de *Pervigilium* un libro de *Dissidia Theologi et Philosophi in utriusque principiis fundato,* con motivo de la cuestión de si Dios es por accidente causa del pecado. Pero se veía claramente que su objeto era demostrar que los teólogos abusan algunas veces de los términos filosóficos.

---

[44] Llamado también Ramus; nació en la Picardía y murió en 1572, en la matanza de San Bartolomé. Célebre filósofo, matemático, gramático y filólogo francés, escribió las siguientes obras: *Institutiones dialecticm; Animadversiones in dialecticam Aristotelis; De moribus veterum Gallorum; Arithmeticae lib. III;* una Gramática francesa, etcétera. (N. T.).

[45] Juan Caselius o Chesselius, célebre humanista, nació en Gotinga en 1553, y murió en Helmstadt en 1631. Escribió numerosas obras de literatura crítica y de erudición.

[46] Pablo Slevogt nació en Passendorf en 1596 y murió en 1655. No debe confundírsele con Juan Felipe Slevogt (1649-1727), jurisconsulto, ni con Juan Adriano Slevoght (1653-1726), médico. Escribió estas obras: *Pervi gilium de dissidia theologi et philosophi; De principio syllogizandi in divinis y De metempsychosi judaeorum.*

§ 14. Viniendo ahora a lo que ha sucedido en mi tiempo, recuerdo que en 1666, cuando Luis Meyer[47], médico de Ámsterdam, publicó el libro anónimo titulado: *Philosophia Scripturaa interpres* (que muchos achacaron sin razón a su amigo Espinoza), los teólogos de Holanda se alteraron dando lugar a que se escribiera contra este libro y a que se originasen entre ellos grandes disputas; muchos creían que los cartesianos, al refutar al filósofo anónimo, habían concedido demasiado a la filosofía. Juan de Labadie[48] (cuando aún no se había separado de las iglesias reformadas bajo el pretexto de haberse deslizado en la práctica política algunos abusos que él tenía por intolerables) atacó el libro de M. de Wolzogue[49] y lo calificó de pernicioso; y de otro lado M. Vogelsang y M. Vander-Weyen[50] y algunos otros anticoceyanos[51] combatieron cuanto podían de la filosofía de la Escuela que reinaba en el partido opuesto, llegaron hasta despreciar la filosofía misma, que les era sospechosa; estallando al fin la tormenta en Helmstadt, a causa de la animosidad de Daniel Hofman, teólogo entendido por otra parte, y que había adquirido ya antes reputación en la conferencia de Quedlinbourg, donde Tilman Heshusius[52], y él, se decidieron por el partido del duque julio de Brunswick, cuando éste se negó a también el mismo libro hasta con acritud; pero el acusado consiguió que triunfara su causa en un sínodo. Se habló desde entonces en Holanda de teólogos racionalistas y no racionalistas, distinción que M. Bayle menciona con frecuencia, declarándose al fin contra los primeros; pero al parecer no se han consignado las reglas precisas en que unos y otros convienen o no convienen respecto al uso que debe hacerse de la razón en la explicación de las Santas Escrituras.

§ 15. Una disputa semejante ha venido a turbar hace poco las iglesias de la confesión de Augsbourg. Algunos maestros de artes, de la Universidad de Leipzig, en lecciones particulares que daban en su casa a los estudiantes que lo solicitaban para aprender lo que se llama la Filología sagrada, según la práctica de esta Universidad y de algunas otras en que este estudio no está reservado a la Facultad de teología; estos maestros, repito, se fijaron en el estudio de las santas Escrituras y en el ejercicio de la piedad más de lo que sus

---

[47] Luis Meyer, amigo y discípulo de Espinoza, editor de sus obras póstumas.

[48] Juan de Labadie, místico célebre del siglo XVII, nació en 1610 en Bourg, en Guiena; se hizo protestante, y después de una vida muy agitada murió en Altona en 1674. Sus obras están inspiradas en el iluminismo. (Véase sus títulos en las Memorias de Cicerón, T. VXIII y XX).

[49] Wolzogue nació en Amersford en 1632 y murió en Amsterdam en 1690. Contestó al libro de L. Meyer en su *De scripturarum interprete.* Utrecht, 1668, en 12º.

[50] Puede verse en el *Trajectum eruditum de Burmanann* (en 4º, p. 457 y sig.) la noticia de las obras publicadas contra Wolzogue. - Vogelsang, pastor y profesor en Depenter, murió en 1679. - Van-der-Weyen, profesor en Middelbourg, nació en 1676 y murió en 1716.

[51] Juan Coccéius, célebre teólogo del siglo XVII, cuya doctrina tendía al racionalismo, se puso de parte del cartesianismo en la polémica que el teólogo Voetius, jefe de los anticoceyanos, mantuvo con aquél. Coccéius nació en Bremen en 1603, y fué profesor de Leyden, donde murió en 1669. Sus obras completas han sido publicadas en Amsterdam en ocho volúmenes en folio. 1673-1705.

[52] Heshusius (Tilemann), teólogo luterano, nació en Wesel en 1527 y murió en Helmstadt en 1588. Escribió muchas obras de teología.

comprofesores tenían costumbre de hacer. Y se dice que exageraron ciertas cosas, haciéndose sospechosos de ciertas novedades en la doctrina, lo cual fue origen de que se les diera el nombre de pietistas, considerándolos como una secta nueva, nombre que después ha hecho mucho ruido en Alemania, y que con razón o sin ella ha sido aplicado a aquéllos de quienes se sospechaba o se aparentaba sospechar que eran reos de fanatismo, o aun de hipocresía, que ocultaban bajo ciertas apariencias reformadoras. Pues bien, como algunos de los discípulos estos maestros se distinguieran por ciertas maneras y formas chocantes, una de ellas el desprecio que les inspiraba la filosofía —puesto que se jactaban de haber quemado los apuntes de las lecciones referentes a ella—, se creyó que sus maestros la rechazaban asimismo; pero estos se justificaron muy bien, y no fue posible convencerlos ni de este error ni de las herejías que se les imputaban.

§ 16. La cuestión del uso de la filosofía en la teología ha sido muy debatida entre los cristianos, y ha habido dificultades en llegar a un acuerdo sobre los límites de aquél, cuando se ha tratado de entrar en pormenores. Los misterios de la Trinidad, de la Encarnación y de la santa Cena son los que dieron más ocasión a las disputas. Los nuevos sotinianos, para combatir a los dos primeros, se sirvieron de ciertas máximas filosóficas, que Andrés Kesler[53], teólogo de la confesión de Augsbourg, ha expuesto en los diversos tratados por él publicados sobre la filosofía sociniana. Pero, en cuanto a su metafísica, puede conocerse mejor leyendo la obra inédita todavía de Cristóbal Estegman, sociniano, que yo leí siendo joven y que hace poco se me ha remitido.

§ 17. Calovius y Schvzerus[54], autores muy versados en la filosofía de la escuela, y muchos teólogos distinguidos han contestado ampliamente a los socinianos, y muchas veces con éxito feliz, no contentándose con aquellas respuestas generales un tanto desembarazadas que era costumbre darles, y que venían a decir, que sus máximas eran buenas en filosofía y no en teología, que era por el vicio de heterogeneidad, que se llama *uetábadis eic awo yévoc,* por lo que algunos las emplean cuando se trata de lo que está por encima de la razón; y que la filosofía debía considerarse como sirvienta y no como ama, con relación a la teología, de conformidad en el título del libro del escocés Roberto Baronius[55]: *Philosophia Theologioe-ancillans;* y en fin, que ella era una Agar respecto de Sara, que era preciso arrojar de la casa con su Ismael cuando se rebelaba. Algo de bueno hay en estas respuestas; pero como podría abusarse de ellas y comprometerse indebidamente las verdades naturales y las reveladas, los sabios han procurado distinguir lo que hay de necesario e indispensable en las verdades naturales o filosóficas de lo que no lo es.

---

[53] Andrés Kesler, teólogo, nació en Cobourg en 1595 y murió en 1643. Escribió el *Examen phisicae, metaphipsicae et logicae photinianae,* y otras obras teológicas.

[54] Abraham Calov, teólogo protestante, nació en Prusia en 1617 y murió en Witemberg en 1686. Escribió, entre otras obras de teología, una *Socinismun profigatum*. - Juan Adam Schevzer, teólogo protestante, nació en Egra, en Bohemia, en 1628, y murió en 1694. Es autor del *Collegium antisocinianum,* y de otras muchas obras teológicas.

[55] Baronius. Leibniz le cita más adelante con su verdadero nombre.

§ 18. Los dos partidos protestantes están bastante conformes cuando se trata de hacer la guerra a los socinianos; y como la filosofía de estos sectarios no es de las más exactas, han conseguido con frecuencia batirla en regla. Pero entre los mismos protestantes ha surgido la desavenencia con ocasión del sacramento de la Eucaristía, cuando una parte de los que se llaman reformados (es decir, los que siguen en esto más bien a Zwinglio que a Calvino) ha reducido la participación del cuerpo de Jesucristo en la Santa Cena a una simple representación simbólica, valiéndose para ello de la máxima de los filósofos según la cual no puede estar un cuerpo más que en un solo lugar al mismo tiempo, mientras que los evangélicos (que se llaman así en un sentido particular, para distinguirse de los reformados) ateniéndose más al sentido literal, han creído con Lutero, que esta participación era real, y que en ello hay un misterio sobrenatural. Ellos desechan a la verdad el dogma de la transubstanciación, que no creen pueda fundarse lo bastante en el texto sagrado, y no aprueban tampoco el de la consubstanciación o de la imanación, cosa que sólo les puede imputar el que conozca bien su opinión, puesto que no admiten la inclusión de Jesucristo en el pan, ni exigen siquiera la unión de lo uno con lo otro, pero defienden que hay, por lo menos, una concomitancia, de suerte que ambas sustancias son recibidas al mismo tiempo. Creen que la significación ordinaria de las palabras de Jesucristo, en una ocasión tan importante como es aquella en que se trataba de expresar lo que era su última voluntad, debe conservarse; y para sostener que este sentido está exento de todo absurdo que nos pudiera alejar de él, sostienen que la máxima filosófica que limita la existencia y la participación de los cuerpos a un solo lugar, no es más que un resultado del curso ordinario de la naturaleza. No destruyen por esto la presencia ordinaria del cuerpo de nuestro Salvador en los términos en que puede convenir al cuerpo más glorificado. No recurren a no sé qué difusión de ubicuidad que le disiparía, haciendo que no se le pudiese encontrar en ninguna parte; tampoco admiten la duplicación multiplicada de algunos escolásticos, como si un mismo cuerpo estuviese al propio tiempo sentado aquí y de pie en otra parte. En fin, se explican de tal manera que, según muchos, la opinión de Calvino, autorizada por muchas declaraciones de fe de las iglesias que han aceptado la doctrina de este autor, cuando siente una participación de la sustancia, no está tan distante de la confesión de Augsbourg, como podría pensarse, y no difiere quizá sino en cuanto para esta participación exige él una fe verdadera, además de la recepción oral de los símbolos, quedando, por consiguiente, excluidos los indignos.

§ 19. Se ve por esto que el dogma le la participación real y sustancial se puede sostener (sin recurrir a las opiniones extrañas de algunos escolásticos) apelando a una analogía bien entendida entre la operación inmediata y la presencia. Y como muchos filósofos han creído, que en el orden mismo de la naturaleza, un cuerpo puede obrar inmediatamente a distancia sobre muchos cuerpos lejanos al mismo tiempo, consideran con más razón que nada obsta a que la omnipotencia divina haga que un cuerpo esté presente en muchos cuerpos a la vez; no habiendo un gran trayecto de la operación inmediata a la presencia, y dependiendo quizá la una de la otra. Es cierto que hace algún tiempo los filósofos modernos han desechado la operación natural inmediata de un cuerpo sobre otro que esté distante, y confieso que soy de su opinión. Sin embargo, la operación a distancia acabada

de ser rehabilitada en Inglaterra por el excelente M. Newton, quien sostiene que es conforme a la naturaleza de los cuerpos el que se atraigan y graviten los unos sobre los otros, en razón de la masa de cada uno y de los rayos de atracción que recibe; sobre lo cual el célebre M. Locke[56] ha declarado, al responder al Obispo Stillingfleet[57], que después de haber visto el libro de M. Newton, se retracta lo que él había dicho, de conformidad con la opinión de los modernos, en su Ensayo sobre el Entendimiento; a saber: que un cuerpo no puede obrar inmediatamente sobre otro sin tocarle en su superficie y arrastrándolo en su movimiento; y reconoce que Dios puede dotar a los cuerpos de tales propiedades que puedan obrar a distancia. Así, los teólogos de la confesión de Augsbourg sostienen que depende de Dios, no sólo el que un cuerpo obre inmediatamente sobre otros muchos que estén distantes los unos de los otros, sino hasta el que exista cerca de ellos y el que sea recibido de una manera en la que no tienen influencia alguna los intervalos de los lugares y las dimensiones de los espacios, Y aunque este efecto supera las fuerzas de la naturaleza, no creen que pueda en modo alguno demostrarse que exceda al poder del autor de aquella, a quien le es fácil abrogar las leyes dadas por él mismo o dispensar de ellas como lo tenga por conveniente; a la manera que ha podido hacer que flote el hierro sobre el agua, y que quede en suspenso la operación del fuego sobre el cuerpo humano.

§ 20. Comparando el *Rationale Theologicum* de Nicolás Vedelius, con la refutación de Juan Musaeus, he hallado, que estos dos autores, uno de los cuales ha muerto siendo profesor en Francker, después de haber enseñado en Ginebra, y el otro ha sido nombrado teólogo decano en Jena, convienen bastante acerca de las reglas principales del uso de la razón, pero no en la aplicación de las mismas. Porque están de acuerdo en que la revelación no puede ser contraria a aquellas verdades cuya necesidad llaman los filósofos lógica o metafísica, es decir, cuyo opuesto implique contradicción; y admiten ambos que la revelación puede contradecir aquellas máximas cuya necesidad se llama física, y que sólo se funda en las leyes que la voluntad de Dios ha prescrito a la naturaleza. Y así, la cuestión de si la presencia de un mismo cuerpo en muchos lugares es posible en el orden sobrenatural, sólo afecta a la aplicación de la regla; y para decidir esta cuestión demostrativamente por la razón, sería preciso explicar con exactitud en qué consiste la esencia de los cuerpos. Los reformados mismos no están todos conformes sobre este punto; los cartesianos la reducen a la extensión, pero sus adversarios les contradicen; y

---

[56] Juan Locke nació en Wrington (condado de Brístol) en 1632 y murió en 1704. Fué desterrado cuando la restauración, y volvió a Inglaterra con la revolución de 1688. Sus principales obras son: Ensayo sobre el entendimiento humano, Londres 1690, in fol., en inglés; La educación de los niños, Londres, en 8°, 1693; Carta sobre la tolerancia, en latín, 1689; El cristianismo razonado, Londres, 1695. en 8º; Ensayo sobre el gobierno civil, Londres, 1690.

[57] Eduardo Stillingfleet, polemista inglés, nació en Cranbourg (condado de Dorset) en 1635, fué obispo de Worcester, y es célebre por su discusión con Locke sobre la cuestión de la inmaterialidad del alma. Murió en Westminster en 1699. Sus obras han sido reimpresas en 1711, en 6 vol. en folio.

creo haber dicho ya que Gisberto Voetius[58], célebre teólogo de Utrecht, dudaba de la supuesta imposibilidad de la pluralidad de lugares.

§ 21. Por otra parte, aunque los caos partidos protestantes convienen en que es preciso distinguir estas dos necesidades que acabo de notar, es decir, la metafísica y la física, y que la materia es indispensable hasta en los misterios, no están conformes en las reglas de interpretación que pueden servir para determinar en qué caso es permitido abandonar la letra, cuando no se está seguro de que es contraria a esas verdades indispensables; porque se está conforme en que en algunos casos es preciso desechar una interpretación literal, aunque no sea absolutamente imposible, cuando por otra parte es poco propia o conveniente. Por ejemplo, todos los intérpretes están de acuerdo en que, cuando Nuestro Señor dice que Heródes era un zorro, habla metafóricamente, y en este sentido debe entenderse, y no imaginar, como algunos fanáticos, que durante el tiempo que empleó en pronunciar estas palabras Nuestro Señor, Herodes fue convertido efectivamente en zorro. Pero no sucede lo mismo con los textos fundamentales referentes a los misterios, respecto de los cuales los teólogos de la confesión de Augsbourg creen que es preciso atenerse al sentido liberal; y como toca esta discusión al arte de interpretar, y no a lo que es propiamente del dominio de la lógica, no entraremos en ella, con tanto más motivo cuanto que nada tiene de común con las disputas que han surgido recientemente sobre la conformidad de la fe con la razón.

§ 22. Los teólogos de todos los partidos (fuera de algunos fanáticos) convienen, por lo menos, en que ningún artículo de fe puede implicar contradicción con demostraciones tan exactas como las de las matemáticas, en las que lo contrario de la conclusión puede reducirse *ad absurdum;* es decir, conducir a la contradicción; y San Atanasio[59] se ha burlado, con razón, del galimatías de algunos autores de su tiempo, que sostenían que Dios había padecido sin pasión. *Passus est impassibiliter. O ludicram doctrinam, aedificantem simul et demolientem!* De aquí se sigue que algunos escritores han concedido con demasiada facilidad que la Santa Trinidad es contraria a aquel gran principio, según el cual dos cosas iguales a una tercera, son iguales entre sí; es decir, si A es lo mismo que B, y si C es lo mismo que B, es preciso que A y C sean también lo mismo la una que la otra. Porque este principio es un resultado inmediato del de contradicción, constituyendo el fundamento de toda la lógica, y sin él no hay medio de razonar con certidumbre. Y así, cuando se dice que el Padre es Dios, que el Hijo es Dios, que el Espíritu Santo es Dios, y que, sin embargo, no hay más que un Dios, aunque estas tres personas difieren entre sí, es preciso tener presente que la palabra Dios no tiene la misma significación al principio que al fin de esta frase. En

[58] Gisberto Voet, teólogo de Holanda, célebre por su intolerancia, nació en Heusde en 1593. Fué el adversario más terrible de Descartes y de los Arminianos, y uno de los más fogosos defensores de la ortodoxia en el sínodo de Dordrecht. Sus principales obras son: *Selectas disputationes theologicae,* 5 vol. in 4º Utrecht y Amsterdam 1648-69; Política eclesiástica, 4 vol. in 4º Arnsterdam 1663-76.

[59] San Atanasio, uno de los más ilustres padres de la Iglesia, nació en Alejandría en 296, fué adversario de Arrio en el Concilio de Nicea, y murió siendo Patriarca de Alejandría en 373. La mejor edición grecolatina de San Atanasio es la de D. Montfaucon, 1696, París, 3, vol. in folio.

efecto, significa en un caso la sustancia divina, y en otro una persona de la divinidad. Y puede decirse, en general, que es necesario no abandonar nunca las verdades necesarias y eternas para sostener los misterios; no sea que los enemigos de la religión aprovechen la ocasión para desacreditar la religión y los misterios.

§ 23. La distinción que es costumbre hacer entre lo que es superior a la razón y lo que es contrario a ella, concuerda perfectamente con la que acabamos de hacer entre las dos especies de necesidad. Porque lo que es contrario a la razón, lo es a las verdades absolutamente ciertas e indispensables; y lo que es superior a la razón, es contrario sólo a lo que acostumbrarnos a experimentar y comprender. Por este motivo me sorprende que haya personas de claro entendimiento que combatan esta distinción, y que M. Bayle sea una de ellas No cabe duda alguna de que está bien fundada. Una verdad es superior a la razón, cuando nuestro espíritu (y aún todo espíritu creado) no la puede comprender; como sucede, a mi parecer, con la Santa Trinidad; con los milagros reservados sólo a Dios, como, por ejemplo, la creación; con la elección del orden del universo que depende de la armonía universal y del conocimiento distinto dé una infinidad de cosas a la vez. Pero una verdad no puede nunca ser contraria a la verdad, y lejos de ser incomprensible un dogma combatido y vencido por la razón, puede decirse que nada es más fácil de comprender ni más manifiesto que el absurdo que él encierra. Porque ya he observado al principio, que por razón no entendemos aquí las opiniones y los discursos de los hombres, ni tampoco el hábito que han tomado de juzgar las cosas según el curso ordinario de la naturaleza, sino el encadenamiento inviolable entre las verdades.

§ 24. Pasemos ahora a la gran cuestión que M. Bayle ha suscitado recientemente, a saber, si una verdad, sobre todo una verdad de fe, podrá estar sujeta a objeciones insolubles. Este excelente autor sostiene resueltamente la afirmativa, citando teólogos importantes de su secta, y también de la de Roma, que al parecer dicen lo que él pretende; y filósofos que han creído que hay también verdades filosóficas cuyos defensores no pueden responder a las objeciones que se hacen a las mismas. Cree que son de esta naturaleza, la doctrina de la predestinación en teología, y la de la composición del continuum, en filosofía. Son estos, en efecto, dos laberintos que han ocupado mucho en todo tiempo a teólogos y a filósofos. Liberto Fromondus, teólogo de Lovaina (gran amigo de Jansenio, como que fue el que publicó el libro póstumo de este titulado, *Augustinus)* que escribió mucho sobre la gracia, y expresamente un libro titulado: *Labyrinthus de compositione continui,* expuso con acierto las dificultades de ambos puntos; y el famoso Ochin[60] ha mostrado muy bien lo que él llama los laberintos de la predestinación.

§ 25. Pero estos autores no han negado la posibilidad de hallar un hilo en este laberinto, y si han reconocido la dificultad, no han pasado de lo difícil para ir hasta declararlo imposible. Por mi parte, sostengo que no puedo seguir la opinión de los que mantienen

---

[60] Bernardino Ochin, monje católico que se hizo protestante, nació en Siena en 1487, y murió en 1564 en Moravia. Su libro Laberinthi de libero e vero servo arbitrio, es muy curioso. Puede verse un análisis de él en el Tratado de las facultades del alma, de M. A. Garnier, L. V. c. I. párf. 6°.

que a una verdad pueden hacerse objeciones invencibles; porque ¿son éstas otra cosa que argumentos cuya conclusión contradice nuestra tesis? Un argumento invencible ¿no es una demostración? Pues, ¿cómo puede conocerse la certeza de las demostraciones, sino examinando el argumento al pormenor, la forma y la materia, a fin de ver si la forma es buena, y después si cada premisa es reconocida o probada por otro argumento de igual fuerza hasta que no haya ya necesidad más que de premisas aceptadas? Ahora bien: si se puede hacer una objeción semejante a nuestra tesis, es preciso decir que la falsedad de ésta queda demostrada, y que es imposible que podamos tener razones suficientes para probarla; de otra manera, dos proposiciones contradictorias serían verdaderas a la vez. Es preciso ceder siempre ante las demostraciones, ya se propongan para afirmar, ya se las presente en forma de objeciones. Y es injusto e inútil querer debilitar las pruebas del adversario, so pretexto de que no son más que objeciones; puesto que aquél, en uso del mismo derecho, puede cambiarlas denominaciones, honrando sus argumentos con el nombre de pruebas, y dando a los nuestros para rebajarlos, el despreciativo de objeciones.

§ 26. Es una cuestión distinta la de si estamos siempre obligados a examinar las objeciones que se nos puedan hacer y a abrigar dudas respecto de nuestra opinión, o lo que se llama *formidinem oppositi,* hasta que se haya hecho este examen. Me atrevo a decir que no, porque de otra manera jamás se llegaría a la certidumbre y nuestra conclusión sería siempre provisional; y creo que los geómetras entendidos no tomarán mucho en cuenta las objeciones de José Escalígero[61] contra Arquímedes, o las de M. Hobbes contra Euclides; pero esto nace de que están bien seguros de sus demostraciones. Sin embargo, es bueno a veces dignarse examinar algunas objeciones, porque además de que puede servir esto para sacar a alguien de su error, también podemos acaso alcanzar nosotros mismos algún provecho; porque los paralogismos especiosos encierran con frecuencia alguna indicación útil, y dan ocasión a resolver ciertas dificultades graves. Por esta razón he gustado siempre de examinar las objeciones ingeniosas que se han hecho a mis propias opiniones, y nunca lo he hecho sin fruto; de ello son un testimonio las que M. Bayle dirigió contra mi sistema de la armonía preestablecida, para no hablar de las que M. Arnauld, el abate Foucher y el padre Lami[62], benedictino, me han hecho sobre el mismo punto. Mas, volviendo a la cuestión principal, debo concluir, en vista de las razones que acabo de exponer, que cuando se propone una objeción contra alguna verdad, siempre es posible responder a ella como es debido.

---

[61] José Escalígero, hijo de Julio César Escalígero (ilustre sabio del siglo XVI), filólogo eminente, nació en Agen en 1540, y murió en Leyden en 1609. Puede decirse que fundó la filología en su célebre libro *De emendatione temporum.* No sabemos en cuál de sus innumerables obras se encuentran las objeciones contra Arquímedes.

[62] Dom Francisco Lami, benedictino (que no debe confundirse con el P. Lami, del Oratorio), nació en Montreoux, cerca de Chartres, en 1636. Conocemos su Tratado del conocimiento de sí mismo, 6 vol. en 12º, París, 1694-98; 2ª edic. 1700, más completa; y El nuevo ateísmo combatido o Refutación de Espinoza, París, 1696, en 12°.

§ 27. Puede suceder que M. Bayle no tome las objeciones insolubles en el sentido que acabo de exponer, y observo que varía, por lo menos, en las expresiones de que se sirve; porque en su respuesta póstuma a M. Le Clerc, no concede que puedan oponerse demostraciones a las verdades de fe. Al parecer, sólo considera las objeciones invencibles con relación a las luces que tenemos al presente, y no pierde la esperanza de que alguien pueda hallar con el tiempo una solución poco conocida hasta ahora. Más adelante hablaremos nuevamente de esto. Sin embargo, mi opinión, que quizá sorprenda, es que esta solución se ha encontrado ya, no siendo ni siquiera de las más difíciles, y que un genio mediano que sea capaz de fijar su atención y de emplear debidamente las reglas de la lógica vulgar, puede responder a la más embarazosa objeción que se haga contra la verdad, cuando esa objeción se hace en nombre de la razón, y se pretende que es una demostración. Cualquiera que sea el menosprecio que al vulgo de los escritores modernos inspire hoy día la lógica de Aristóteles, preciso es reconocer que enseña los medios infalibles de rechazar el error en estas ocasiones; porque con examinar el argumento según las reglas, habrá siempre el medio de ver si claudica en la forma, o si hay premisas que no estén todavía debidamente probadas por un buen argumento.

§ 28. No es lo mismo cuando se trata sólo de probabilidades, porque el arte de juzgar por razones probables, no está aún formado; de suerte que nuestra lógica, en este punto, es todavía muy imperfecta, y hasta ahora sólo tenemos el arte de juzgar por demostración. Pero esto basta, porque cuando se trata de oponer la razón a un artículo de fe, nadie fija la atención en las objeciones que sólo conducen a lo probable, puesto que todo el mundo conviene en que los misterios son contra las apariencias, y que nada tienen de probable cuando sólo se los mira por el lado de la razón; pero basta que no haya en ellos nada de absurdo. Y así, para refutarlos, se necesitan demostraciones.

§ 29. De este modo, sin duda, debe entenderse el pasaje de la Sagrada Escritura, en que se dice que la sabiduría de, Dios es una locura a los ojos de los hombres así como cuando San Pablo observa que el Evangelio de Jesucristo es una locura para los griegos y un escándalo para los judíos; porque en el fondo una verdad no puede estar en contradicción con otra, y la luz de la razón no es menos un don de Dios que lo es la revelación. Y así es cosa corriente entre los teólogos que saben lo que traen entre manos, que los motivos de credibilidad justifican, de una vez para siempre, la autoridad de la Sagrada Escritura delante del tribunal de la razón, a fin de que ésta ceda ante aquélla, como ante una luz nueva, sacrificando todas las apariencias o probabilidades; del mismo modo, más o menos, que un nuevo delegado enviado por su príncipe debe mostrar su despacho o nombramiento a la Asamblea que ha de presidir después. A esto tienden muchos y muy buenos libros que tenemos sobre la verdad de la religión, tales como los de Agustín Steuchus[63], de DuPlessis-Mornay[64] o de Grocio, pues es preciso que nuestra religión tenga

[63] Agustin Steuco, teólogo católico, nació en la Umbría en 1491, y murió en Venecia en 1549. Escribió, entre otras obras, una Cosmopeia, comentario sobre la creación conforme al Génesis; y un tratado, De perenni philosophia, donde pretende que se hallan en los filósofos paganos todas las ideas cristianas.

los caracteres de que las falsas carecen; porque de otra manera Zoroastro, Brahma, Somonacodom y Mahoma serían tan dignos de crédito como Moisés y Jesucristo. Sin embargo, la misma fe divina, cuando se mantiene viva en el alma, es algo más que una opinión, y no depende de las ocasiones o motivos que la han hecho nacer, como que va más allá del entendimiento, y se apodera de la voluntad y del corazón, para hacernos obrar con calor y con gusto, como la ley de Dios lo exige, sin que haya ya necesidad de pensar en las razones, ni de detenerse en las dificultades de razonamiento que el espíritu pueda entrever.

§ 30. Y así lo que acabamos de decir sobre la razón humana, que unos exaltan y otros rebajan, muchas veces sin regla ni medida, puede hacernos ver cuán poca es nuestra exactitud, y cómo somos cómplices de nuestros errores. Sería cosa facilísima terminar estas disputas sobre los derechos de la fe y de la razón, si los hombres quisieran someterse a las reglas más vulgares de la lógica y razonaran con atención por escasa que fuera. En vez de esto, se enredan empleando expresiones oscuras y ambiguas, que les da campo ancho para declamar y hacer valer su ingenio y su doctrina; de suerte que, al parecer, no sienten el deseo de ver la verdad pura y desnuda, quizá porque temen que les sea más desagradable que el error, todo por desconocer la belleza del autor de todas las cosas, que es la fuente misma de la verdad.

§ 31. Este descuido es un defecto general de la humanidad, que no debe achacarse a nadie en particular. *Abundamus dulcibus vitas,* como Quintiliano decía del estilo de Séneca: nos complacemos en extraviarnos. La exactitud es para nosotros una traba, y las reglas nos parecen puerilidades. Por esta razón la lógica vulgar (la cual sirve, sin embargo, casi para el examen de los razonamientos que tienden a la certidumbre) se la deja a los estudiantes, y ni siquiera ha ocurrido ocuparse de la que debe arreglar el peso de las probabilidades, que tan necesaria sería en las deliberaciones de importancia. Es indudable que nuestras faltas, en su mayor parte, proceden del desconocimiento o de los defectos del arte de pensar; porque nada más imperfecto que nuestra lógica, cuando va más allá de los argumentos necesarios, y los filósofos más eminentes de nuestro tiempo, como los autores del Arte de pensar, de la Indagación de la verdad y del Ensayo sobre el Entendimiento, han estado muy lejos de señalarnos los medios verdaderos y propios para auxiliar esta facultad, a fin de poder pesar las apariencias de lo verdadero y de lo falso; y prescindo del arte de inventar, que es más difícil, y del cual sólo existen algunos ensayos muy imperfectos en las matemáticas.

§ 32. Una de las cosas que más han debido contribuir a que M. Bayle creyera que no se puede satisfacer a las dificultades que la razón opone contra la fe, es que, al parecer, exige este escritor que Dios se justifique de una manera igual a la que emplea ordinariamente el abogado que defiende al que es acusado ante un juez. Pero no tiene en cuenta que en los

---

[64] Mornay (Du Plessis), personaje ilustre en la política y en la guerra, amigo de Enrique IV. Escribió entre otras obras, un Tratado de la verdad de la religión cristiana, Amberes, 1680, en 8°; también unas Memorias (4 vol. en 4º), y Cartas (1624) muy interesantes.

tribunales de los hombres, que no siempre pueden llegar al conocimiento de la verdad, se ve el juez muchas veces obligado a atenerse a indicios y probabilidades, y sobre todo a presunciones o prejuicios; mientras que todos convienen —como ya hemos observado— en que los misterios no son verosímiles. Por ejemplo, M. Bayle no cree que se pueda justificar la bondad de Dios en lo referente al permiso del pecado, porque la probabilidad sería contraria a un hombre que se hallase en un caso que nos pareciera igual a éste. Dios prevé que la serpiente engañará a Eva, si se coloca a ésta en las circunstancias en que se halló después, y, sin embargo, la colocó en ellas. Ahora bien, si un padre o un tutor hicieran otro tanto respecto del hijo o del pupilo, o un amigo respecto de un joven que se le encomendara, el juez no se satisfaría con las excusas que alegara el abogado, diciendo que sólo habían permitido el mal, pero sin hacerlo ni quererlo; sino que tomaría este permiso mismo por una señal de mala voluntad, y lo consideraría como un pecado de omisión que le haría cómplice del pecado de comisión cometido por el otro.

§ 33. Pero es preciso tener en cuenta, que cuando se ha previsto el mal, y no se le ha impedido, aunque parezca que se ha podido evitar fácilmente, y se han ejecutado cosas que lo han facilitado, no por eso se sigue de aquí necesariamente que sea uno cómplice; no es más que una presunción muy fuerte que ocupa de ordinario el lugar de la verdad en las cosas humanas, pero que se destruiría sometiendo el hecho a un examen exacto, si fuéramos capaces de hacerlo con relación a Dios; porque llaman presunción los jurisconsultos a lo que debe tenerse por verdad provisionalmente, mientras no se pruebe lo contrario; y significa más que conjetura, aunque el Diccionario de la Academia no haya aclarado la diferencia. Ahora bien, da lugar a creer indudablemente que se sabría por medio de este examen, si se pudiera hacer, que razones muy justas y más fuertes que las que aparecen en contrario, han obligado al ser más sabio a permitir el mal y hasta hacer cosas que lo han facilitado. Más adelante volveremos sobre este punto.

§ 34. Reconozco que no es muy fácil que un padre, un tutor o un amigo puedan tener tales razones en el caso de que se trata. Sin embargo, la cosa no es absolutamente imposible, y un novelista de ingenio podría quizás encontrar un caso extraordinario, en que quedaría hasta justificado un hombre en las circunstancias que acabo de expresar; pero, respecto de Dios, no hay necesidad de imaginarse o valerse de razones particulares, que pudieran inclinarle a permitir el mal, pues bastan las razones generales. Es sabido que Dios cuida de todo el universo, cuyas partes están perfectamente enlazadas, y de esto debe inferirse que ha tenido una infinidad de consideraciones, cuyo resultado le ha hecho estimar conveniente no impedir ciertos males.

§ 35. Hasta debe decirse, que necesariamente ha debido haber esas grandes, o más bien, invencibles razones que han inclinado a la divina Sabiduría a permitir el mal con tanta sorpresa nuestra, por lo mismo que este permiso ha tenido lugar; porque nada puede proceder de Dios que no sea perfectamente conforme a su bondad, a su justicia y a su santidad. Y así podemos juzgar por el resultado (o a posteriori), que este permiso era indispensable, aunque no nos sea posible demostrarlo(a priori) con el pormenor de las

razones que Dios haya podido tener para ello, como tampoco es necesario que nosotros lo demostremos para justificarle. El mismo M. Bayle dice muy bien sobre este punto (Resp. a un Prov., Cáp. 145, T. III, p. 1.067): el pecado se ha introducido en el mundo, por consiguiente, Dios ha podido permitirle sin contradecir sus perfecciones; *ab actu ad potentiam valet consequentia.* En Dios esta consecuencia es buena; El lo ha hecho, luego lo ha hecho bien. No es, por tanto, que tengamos nosotros alguna noción de la justicia en general que no pueda convenir también a la de Dios; ni tampoco que la justicia de Dios tenga otras reglas que la conocida entre los hombres, sino que lo que sucede es que el caso de que se trata es absolutamente diferente de los que son comunes entre aquéllos. El derecho universal es el mismo para Dios y para los hombres; pero el hecho es absolutamente diferente en el caso en cuestión.

§ 36. Podemos hasta suponer o aparentar, como ya he observado, que entre los hombres haya algo semejante a este caso que tiene lugar respecto de Dios. Podría un hombre dar pruebas tan grandes y tan fuertes de su virtud y de su santidad, que todas las razones, hasta las más verosímiles, que se intentaran hacer valer contra él, acusándole de un supuesto crimen, por ejemplo, de un robo, de un asesinato, debieran ser desechadas como calumnias de algún testigo falso, o como un juego extraordinario del azar, que hace que aparezcan a veces como sospechosos los hombres más inocentes; de suerte que, así como cualquier otro en igual situación correría el peligro de ser condenado o sometido al tormento, según la legislación del país, este hombre a que nos referimos, sería absuelto por los jueces por unanimidad. En este caso, que es raro en efecto, pero no imposible, podría decirse en cierta manera (sano sensu), que hay oposición entre la razón y la fe, y que las reglas del derecho son con relación a este personaje distintas de lo que son respecto del resto de los hombres. Pero bien explicado esto, significaría tan sólo que las apariencias de razón cedían aquí a la fe que se debe a la palabra y a la probidad de este grande y santo hombre, que es privilegiado respecto de todos los demás, no porque haya otra jurisprudencia para él, o porque no se atendiese a lo que es la justicia cuando se trata de él, sino porque las reglas de la justicia universal no encuentran en este caso la aplicación que reciben en todos los demás, o más bien porque le favorecen, lejos de perjudicarle, puesto que hay cualidades tan admirables en este personaje, que, en virtud de los sanos principios lógicos acerca de las probabilidades, debe darse más fe a su palabra que a la de los demás.

§ 37. Puesto que es permitido inventar ficciones posibles, ¿no podremos imaginarnos que este hombre incomparable es poseedor de la bendita piedra que puede por sí sola enriquecer a todos los reyes de la tierra, y que hace todos los días gastos prodigiosos para alimentar y sacar de la miseria a una infinidad de pobres? Ahora bien, si hubiera todos los testigos y todas las apariencias que se quiera, que tendiesen a probar que este ilustre bienhechor del género humano acababa de cometer un robo, ¿no es cierto que todo el mundo se burlaría de la acusación, por especiosa que pudiera ser? Pues bien, Dios es infinitamente superior en bondad y en poder a este hombre, y, por consiguiente, no hay razones, por aparentes que sean, que puedan ir contra la fe, es decir, contra aquella seguridad y aquella confianza en Dios con que podemos y debemos decir, que El ha hecho

todo como es debido. Por lo tanto, las objeciones no son insolubles. Se fundan sólo en prejuicios y en apariencias de verdad, pero que son arruinadas por razones incomparablemente más fuertes. Tampoco es preciso decir que lo que llamamos justicia, no es nada con relación a Dios, que es dueño absoluto de todas las cosas, hasta el punto de poder condenar a los inocentes sin mengua de su justicia, o que la justicia es una cosa arbitraria respecto de El; expresiones temerarias y peligrosas, a que han llegado algunos con ofensa de los atributos de Dios, puesto que en este caso no habría motivo para alabar su bondad y su justicia; y esto sería como si el más maligno espíritu, el príncipe de los malos genios, el principio del mal de los maniqueos, fuese el único dueño del universo, como ya hemos notado en otra parte. Porque, ¿qué medio habría para discernir el verdadero Dios del falso de Zoroastro, si todas las cosas dependiesen del capricho de un poder arbitrario sin regla ni consideración a cosa alguna?

§ 38. Es clarísimo, por tanto, que nada nos obliga a seguir una doctrina tan singular; puesto que basta con decir que nosotros no conocemos bien el hecho, cuando se trata de responder a las apariencias de verdad que parecen poner en duda la justicia y la bondad de Dios, y que se desvanecerían si el hecho nos fuese bien conocido. Tampoco tenemos necesidad de renunciar a la razón para atender a la fe, ni de sacarnos los ojos para ver con claridad, como decía la reina Cristina; basta desechar las apariencias ordinarias, cuando son contrarias a los misterios; lo cual no es contrario a la razón, puesto que en las mismas cosas naturales salimos por medio de la experiencia o por razones superiores del error a que nos conducen las apariencias. Pero anticipamos todo esto sólo para que se comprenda mejor en qué consisten el defecto de las objeciones y el abuso de la razón en el caso presente, en que se pretende que ésta combate la fe con más fuerza. Entraremos muy pronto en la discusión rigurosa de todo lo relativo al origen del mal y al permiso del pecado con sus consecuencias.

§ 39. Por ahora será bueno que continuemos examinando la importante cuestión del uso de la razón en la teología, y que hagamos algunas reflexiones sobre lo que M. Bayle ha dicho acerca de este punto en diversos pasajes de sus obras. Como en su Diccionario histórico y crítico se propuso exponer pon claridad las objeciones de los maniqueos y de los pirrónicos —y esto fue censurado por algunas personas celosas por la religión—, añadió una disertación al final de la segunda edición de aquél, en la cual trataba de mostrar con ejemplos, autoridades y razonamientos, la inocencia y utilidad de su procedimiento. Estoy convencido (como ya dije antes) de que las objeciones especiosas que se pueden oponer a la verdad son muy útiles, y que sirven para confirmarla y aclararla, dando ocasión a las personas inteligentes para hallar nuevas razones o para hacer valer más las antiguas. M. Bayle, por lo contrario, busca una utilidad enteramente opuesta, como sería la de hacer ver el poder de la fe, mostrando que las verdades que ella enseña no pueden resistir a los ataques de la razón, pero que no deja por eso de mantenerse en el corazón de los fieles. M. Nicole, según parece, llama a esto el triunfo de la autoridad de Dios sobre la razón humana, si hemos de juzgar por la cita que de él hace M. Bayle (en el tercer tomo de su Respuesta a un provinciano, capítulo 117, página 120). Pero como la

razón es un don de Dios, lo mismo que lo es la fe, decir que se combaten, equivaldría a poner a Dios en lucha consigo mismo; y si las objeciones de la razón contra algún artículo de fe son insolubles, será preciso decir que este supuesto artículo será falso y no revelado; no será más que una quimera del espíritu humano, y el triunfo de semejante fe puede compararse a las luminarias que se hacen después de una derrota En este caso están la doctrina de la condenación de los niños no bautizados, que M. Nicole considera como una consecuencia del pecado original, y la de la condenación eterna de los adultos que hubieren carecido de las luces necesarias para alcanzar la salvación.

§ 40. Sin embargo, no hay necesidad de que todo el mundo entre en discusiones teológicas, y las personas cuyo estado es poco compatible con las indagaciones rigurosas, deben contentarse con las enseñanzas de la fe sin curarse para nada de las objeciones; y si por acaso les ocurre alguna dificultad grave, apartar de ella su espíritu, ofreciendo a Dios el sacrificio de su curiosidad; porque cuando uno está seguro de una verdad, no hay ni siquiera necesidad de dar oídos a las objeciones. Y como hay gentes cuya fe no es tan segura ni está tan arraigada que pueda pasar por esta clase de pruebas peligrosas, creo que no debe presentárseles lo que sería para ellos un veneno; y si no se les puede ocultar por ser demasiado público, es preciso unir el antídoto, es decir, que la solución acompañe a la objeción, en vez de suponerla imposible.

§ 41. A los pasajes de los excelentes teólogos que hablan de este triunfo de la fe, puede y debe dárseles un sentido que sea conforme con los principios que acabo de exponer. En algunos asuntos de fe se encuentran dos cualidades que son capaces de hacerla triunfar de la razón: la una es la incomprensibilidad; la otra, la escasa verosimilitud. Pero es preciso guardarse bien de unir a éstas la tercera, de que habla M. Bayle, y decir que lo que se cree es insostenible; porque esto sería hacer que triunfara la razón a su vez de una manera que destruiría la fe. La incomprensibilidad no nos impide creer en las mismas verdades naturales; así, por ejemplo (como ya he hecho notar), no comprendemos la naturaleza de los olores y de los sabores y, sin embargo, estamos persuadidos por una especie de fe que debemos al testimonio de los sentidos, de que estas cualidades sensibles se fundan en la naturaleza de las cosas y que no son ilusiones.

§ 42. También hay cosas contrarias a las apariencias, y que, sin embargo, admitimos, cuando están bien comprobadas. Según un adagio tomado del español, no hay que creer siempre aquello que se ve. ¿Qué cosa más verosímil que la mentira del falso Martín Guerra, que se hizo reconocer por la mujer y por los parientes del verdadero marido, e hizo dudar por mucho tiempo a los jueces y a los parientes, aún después de haberse presentado el verdadero esposo? Sin embargo, la verdad se descubrió, y fue reconocida. Lo mismo sucede con la fe. Ya he dicho, que lo que se puede oponer a la bondad y a la justicia de Dios, no son más que apariencias que podrían ser fuertes contra un hombre; pero que son nulas cuando se trata de Dios, y cuando se las pone en parangón con las demostraciones que nos garantizan la perfección infinita de sus atributos. Por eso la fe triunfa de las falsas razones por medio de las sólidas y superiores que nos han obligado a

abrazarla; pero no triunfaría si la opinión contraria tuviese en su favor razones tan fuertes, o más fuertes aún que las que constituyen el fundamento de la fe, es decir, si hubiese objeciones invencibles y demostrativas contra ella.

§ 43. Es bueno observar aquí que lo que M. Bayle llama triunfo de la fe, es en parte un triunfo de la razón demostrativa contra razones aparentes y engañosas que se oponen indebidamente a las demostraciones. Porque es preciso considerar que las objeciones de los maniqueos son tan contrarias a la teología natural como a la teología revelada. Y aun cuando prescindiéramos —ante sus ataques— de la Sagrada Escritura, del pecado original, de la gracia de Dios en Jesucristo, de las penas del infierno y de los demás artículos de nuestra religión, no por esto nos veríamos libres de sus objeciones; porque no podría negarse que hay en el mundo un mal físico (es decir, padecimientos), y un mal moral (es decir, crímenes), y que el primero no se distribuye en esta tierra en proporción del segundo, como, al parecer, lo exige la justicia. Por consiguiente, queda en pie esta cuestión de la teología natural: cómo un principio único, absolutamente bueno, absolutamente sabio y absolutamente poderoso, ha podido admitir el mal y, sobre todo, cómo ha podido admitir el pecado, y cómo ha podido resolverse a hacer con frecuencia dichosos a los malos y desgraciados a los buenos.

§ 44. Ahora bien; no tenemos necesidad de la fe revelada para saber que existe ese principio único de todas las cosas, perfectamente bueno y sabio. La razón nos lo enseña por medio de demostraciones infalibles y, por consiguiente, todas las objeciones tomadas del curso de las cosas, en que notamos imperfecciones, no están fundadas más que en falsas apariencias. Porque si fuéramos capaces de conocer la armonía universal, veríamos que lo que estamos dispuestos a criticar está ligado con el plan más digno de merecer la preferencia; en una palabra, veríamos, y no sólo creeríamos, que lo que Dios ha hecho es lo mejor. Entiendo aquí por ver lo que se conoce a priori por las causas; y por creer lo que sólo se juzga por los efectos, aunque lo uno sea conocido con tanta certidumbre como lo otro. Y puede aplicarse al caso lo que dice San Pablo (II. Cor. V. 7); porque andamos por fe, no por visión; pues siéndonos conocida la sabiduría infinita de Dios, creemos que los males que experimentamos han debido ser permitidos, y lo creemos por el efecto mismo o a posteriori, es decir, porque existen. El mismo M. Bayle lo reconoce, y debería darse por satisfecho, sin pretender que hayan de hacerse cesar las falsas apariencias en contrario. Es como si se exigiera que no hubiera ensueños ni ilusiones ópticas.

§ 45. No hay que dudar que esta fe y esta confianza en Dios, que nos permiten entrever su bondad infinita y nos preparan para amarle a pesar de las apariencias da dureza que puedan chocarnos, es un ejercicio excelente de las virtudes de la teología cristiana, cuando la divina gracia en Jesucristo excita estos movimientos en nosotros. Esto es lo que Lutero ha expuesto muy bien contra Erasmo, diciendo que el colmo del amor consiste en amar a aquel que parece tan poco amable a la carne y a la sangre, tan riguroso contra los desgraciados, y tan pronto a condenar —por males de que es él, al parecer, causa y cómplice— a aquellos que se dejan alucinar por falsas razones. De suerte que puede

decirse que el triunfo de la verdadera razón, iluminada por la gracia divina, es al mismo tiempo el triunfo de la fe y del amor.

§ 46. M. Bayle parece haber tomado esto en otro sentido, y así se declara contra la razón, cuando debía contentarse con atacar el abuso que de ella se hace. Cita las palabras de Cotta, de que habla Cicerón, el cual llega hasta decir que si la razón fuese un presente de los dioses, la Providencia merecería ser vituperada por haberla concedido, puesto que la convierte en nuestro mal. M. Bayle cree también que la razón humana es un principio de destrucción, y no de edificación (Dic. pág. 2026, col. 2), que es una corredora que no sabe dónde detenerse, y que, como otra Penélope, destruye ella misma su propia obra. *Destruit, aedificat, mutat quadrata rotundis.* (Destruye, edifica, cambia lo cuadrado en redondas). (Respuesta a un provinciano. Tomo 3°, página 722). Pero lo que hace sobre todo, es amontonar muchas autoridades, para hacer ver que los teólogos de todas las sectas desechan el uso de la razón lo mismo que él, y que no desenvuelven las luminosas acusaciones que se dirigen contra la religión más que para sacrificarlas a la fe por una simple negativa, y sin contestar más que a la conclusión del argumento que se les dirige. Comienza M. Bayle por el nuevo Testamento. Jesucristo se contentaba con decir: "Sígueme" (Luc. V, 27, IX, 59). Los apóstoles decían: "Cree, y te salvarás" (Act. XVI, 3). San Pablo reconoce que su doctrina es oscura (I Cor. XII, 12); que no se puede comprender, a no ser que Dios comunique un discernimiento espiritual, sin lo cual pasará por una locura (I Cor. II, 14); y exhorta a los fieles a estar en guardia contra la filosofía (I Cor. II. 8) y a evitar las contiendas de esta ciencia que había hecho perder la fe a algunas personas.

§ 47. En cuanto a los padres de la Iglesia, M. Bayle nos remite a las muchas citas de los mismos contra el uso de la filosofía y de la razón reunidas por M. de Launoy[65]; (*De varia Aristotelis Fortuna,* c. II), y particularmente los pasajes de San Agustín, recogidos por M. Arnaud (contra Mallet), que hacen ver que los juicios de Dios son impenetrables; que porque nos sean desconocidos, no son por eso menos justos; que es un abismo profundo que no es posible sondear, sin exponerse a caer en el precipicio; que es una temeridad querer explicar lo que Dios ha querido mantener oculto; que su voluntad no puede menos de ser justa; que por haber intentado muchos dar razón de esta profundidad incomprensible, han incurrido en vanas imaginaciones y en opiniones llenas de errores y de extravíos.

§ 48. Lo mismo han dicho los escolásticos. M. Bayle refiere un precioso pasaje del Cardenal Cayetano[66] (Primera parte. Sum., cuestión 22, artículo 4°), en este sentido: "Nuestro

[65] Juan de Launoy, doctor de la Sorbona, nació en Valderic (diócesis de Coutances), en 1603, y murió en 1678; es autor de numerosos escritos teológicos. Su obra curiosa, *De varia Aristotelis in Academia parisina fortuna,* se publicó en 1553.

[66] Hay dos Cardenales con este nombre. El primero, que es al que se refiere Leibniz es el más célebre como teólogo, y fuá adversario de Lutero. Nació en Gaeta en 1469 y murió en Roma en 1534. Defendió, como Belarmino las doctrinas ultramontanas en su Tratado de la autoridad del Papa (Opúsculos, Lyon, 1562). Escribió además un Comentario sobre la Suma de Santo Tomás.

espíritu, dice, descansa, no en la evidencia de la verdad conocida, sino en la profundidad inaccesible de la verdad oculta. Y como dice San Gregorio, el que sólo cree, en lo tocante a la divinidad, lo que puede medir con su espíritu, empequeñece la idea de Dios. Sin embargo, no sospecho que haya precisión de negar ninguna de las cosas que sabemos, o que vemos que pertenecen a la inmutabilidad, a la actualidad, a la certidumbre, a la universalidad, etcétera, de Dios; pero creo que hay aquí algún secreto, ya respecto a la relación que hay entre Dios y el suceso, ya respecto de lo que liga el suceso mismo con su previsión. Y así, considerando que el intelecto de nuestra alma es como el ojo del mochuelo, no encuentro que pueda hallar reposo sino en la ignorancia. Porque vale más, en obsequio de la fe católica y de la fe filosófica, confesar nuestra ceguera, que no asegurar como cosa evidente lo que no tranquiliza nuestro espíritu, puesto que la evidencia es la única que produce esa tranquilidad. No por esto acuso de presunción a todos los doctores que, balbuceando, han tratado de insinuar, como han podido, la inmovilidad y la soberana y eterna eficacia del entendimiento, de la voluntad y del poder de Dios, por medio de la infalibilidad de la elección y de la relación divina con todos los sucesos. Nada de esto empecé a la sospecha que tengo, de que hay alguna profundidad oculta para nosotros." Este pasaje de Cayetano es tanto más atendible, cuanto que era un autor capaz de profundizar la materia.

§ 49. El libro de Lutero contra Erasmo está lleno de observaciones punzantes dirigidas a los que quieren someter las verdades reveladas al tribunal de nuestra razón. Calvino habla muchas veces en el mismo tono contra la audaz curiosidad de los que intentan penetrar en los consejos de Dios. En su tratado de la Predestinación, declara que Dios ha tenido justos motivos para condenar a una parte de los hombres, pero que son para nosotros desconocidos. Por último, M. Bayle cita muchos escritores modernos que han hablado en el mismo sentido (Respuesta a un provinciano, capítulo 160 y siguientes).

§ 50. Pero todas estas citas y otras muchas semejantes no prueban que sean insolubles las objeciones contrarias a la fe, que es lo que se proponía M. Bayle. Es cierto que los consejos de Dios son impenetrables; pero no hay objeciones invencibles que obliguen a concluir que son injustos. Lo que parece injusticia del lado de Dios, y locura del lado de la fe, no es más que aparente. El célebre pasaje de Tertuliano *(De carne Cristhi): mortuus est Dei Filius, credibile est, quia ineptum est; et sepultus revixit, certum est, quia impossibile* (es creíble que murió el Hijo de Dios, porque es absurdo; y es cierto que resucitó después de sepultado, porque es imposible), es un dicho que sólo puede entenderse con relación a las apariencias de lo absurdo. Otros semejantes hay en el libro de Lutero, como cuando dice en el capítulo 174: *Si placet tibi Deus indignos coronans, non debet displicere immeritos damnans* (Si te agrada Dios coronando a los indignos, no debe desagradarte condenando a los que no lo merecen). Lo cual, reduciéndolo a términos más moderados, quiere decir: Si aprobáis el que Dios dé la gloria eterna a los que no son mejores que los demás, no debéis desaprobar el que abandone a los que no son peores que los otros. Y para creer que sólo habla de las apariencias de injusticia, no hay más que tomar en cuenta otras palabras suyas, sacadas del mismo libro: "En todo lo demás, dice, reconocemos en Dios una majestad suprema, y

sólo es su justicia la que nos atrevemos a poner en duda, y no queremos creer provisionalmente (*tantisper*) que es justo, no obstante habernos prometido que llegará un día en que, revelada toda su gloria, todos los hombres verán claramente que lo ha sido y que lo es."

§ 51. Se hallará también que cuando los Padres han entrado en polémica, no han rechazado simplemente la razón. Cuando disputan contra los paganos, lo que de ordinario se proponen hacer ver, es que el paganismo es contrario a la razón, y cuán grande es la ventaja que en este punto tiene sobre él la religión cristiana. Orígenes[67] probó contra Celso[68] que el cristianismo era racional, y probó el por qué a pesar de esto la mayor parte de los cristianos deben creer sin examen. Celso se había burlado de la conducta de los cristianos, "que no queriendo, decía, escuchar vuestras razones ni dar las que ellos tienen para creer, se contentan con decir: no examinéis, creed solamente; o bien, vuestra fe os salvará; y sostienen la máxima de que la sabiduría del mundo es un mal."

§ 52. Orígenes responde como hombre entendido que era (L. I. Cáp. II), de una manera conforme a los principios que acabamos de sentar. Y es que la razón, lejos de ser contraria al cristianismo, sirve de fundamento a esta religión, y hará que la acepten todos los que puedan llegar a examinarla. Pero como son pocos los capaces de hacerlo, el don celeste de una fe pura que conduce al bien basta para la generalidad. "Si fuese posible, dice, que todos los hombres abandonasen los negocios de la vida y se consagraran al estudio y a la meditación, no habría necesidad de seguir otro camino para hacerles aceptar la religión cristiana. Porque sea dicho sin ánimo de ofender a nadie (indica que la religión pagana es absurda, pero no quiere decirlo claramente), no se encontrará en la religión cristiana menos exactitud que en cualquiera otra cosa, ya se trate de la discusión de sus dogmas, ya de las aclaraciones de las expresiones enigmáticas de sus profetas, ya de la explicación de las parábolas de sus Evangelios y de otra infinidad de cosas acaecidas u ordenadas simbólicamente. Pero ya que ni las necesidades de la vida ni los achaques permiten a los hombres, fuera de un corto número, dedicarse al estudio, ¿qué medio puede encontrarse más provechoso para el resto del mundo que el que Jesucristo quiso que se empleara para alcanzar la conversión de los pueblos? Yo deseo que se me diga, con respecto al gran número de los que creen, y que por eso han salido del cenagal de los vicios en que antes estaban sumidos, si no vale más que hayan cambiado de esta suerte sus costumbres y corregido su vida, creyendo sin examen que serán penados los pecados ya, recompensadas las buenas acciones, que no el que hubiesen esperado, para convertirse, hasta haber, no sólo creído, sino examinado con cuidado los fundamentos de estos dogmas. Ciertamente

[67] Orígenes, ilustre teólogo de Alejandría, nació en esta ciudad en 185 y murió en 253, no sin haberse hecho sospechoso de herejía. La mejor edición de sus obras completas es la de París, 4 vol. in fol. 1759. Orígenes ocupa uno de los primeros puestos en la historia de la metafísica cristiana. Defendió el cristianismo contra Celso.

[68] Celso, filósofo del segundo siglo de la Era Cristiana, conocido sobre todo por su polémica contra el cristianismo. No conocemos su Discurso verdadero, que es el más importante de sus escritos polémicos; pero Orígenes cita los pasajes más esenciales en su refutación al mismo.

que si se siguiera este método, serían muy pocos los que llegarían allí donde su fe simple y pura los conduce, y que la mayor parte continuarían viviendo en la corrupción."

§ 53. M. Bayle (en sus comentarios a las objeciones de los maniqueos[69], que aparecen al final de la segunda edición del Diccionario), toma estas palabras, en que Orígenes expresa que la religión está sometida a la prueba de la discusión de sus dogmas, como si esto no se entendiera con relación a la filosofía, sino sólo con relación a la exactitud con que se afirman la autoridad y el verdadero sentido de la Sagrada Escritura. Pero nada hay en ellas que autorice esta restricción. Orígenes escribía contra un filósofo que no la hubiera admitido. Y lo que este Padre quiso expresar fue, que los cristianos no son menos rigurosos que los estoicos y otros filósofos que fundan sus doctrinas ya valiéndose de la razón, ya de la autoridad, como hacía Crisippo, quien apoyaba su filosofía hasta en los símbolos de la antigüedad pagana.

§ 54. Celso hace también otra objeción a los cristianos en el mismo pasaje: "Si se encierran, dice, como hacen de ordinario en su "no examinéis, creed solamente", es preciso que me digan por lo menos cuáles son las cosas que quieren que yo crea." En esto tiene razón, sin duda, y va dirigido contra aquellos que, diciendo que Dios es bueno y justo, sostienen, sin embargo, que no tenemos ninguna noción de la bondad o de la justicia, cuando le atribuimos estas perfecciones. Pero no hay que exigir siempre lo que yo llamo nociones adecuadas, las que no envuelven nada que no pueda explicarse; puesto que ni las mismas cualidades sensibles, como el calor, la luz, la dulzura, pueden darnos tales nociones. Y así, convenimos en que los misterios son susceptibles de explicación, pero que ésta es imperfecta. Basta que tengamos algún conocimiento analógico de un misterio, como la Trinidad o la Encarnación, a fin de que al aceptarlos no pronunciemos palabras enteramente destituidas de sentido; y no es necesario que la explicación vaya todo lo lejos que podría desearse, es decir, que llegue hasta la comprensión del misterio y del cómo.

§ 55. Parece, pues, tan extraño que M. Bayle recurra al tribunal de las nociones comunes en el tercer tomo de su Respuesta a un provinciano, página 1062 y 1140, como si no se debiera atender a la idea de bondad, cuando se refuta a los maniqueos; siendo así que él mismo se explica de una manera muy distinta en su Diccionario; y conviene ciertamente que los que disputan sobre si hay un solo principio bueno, o si hay dos, uno bueno y otro malo, se pusieran de acuerdo en lo que significan los términos bueno y malo. Entendemos que se dice algo con el término unión, cuando se nos habla de la de un cuerpo con otro cuerpo, o de una sustancia con su accidente, de un sujeto con su adjunto, del lugar con el cuerpo que se mueve, del acto con la potencia; así como también cuando hablamos de la unión del alma con el cuerpo para constituir una sola persona. Porque aun cuando yo no sostengo que el alma cambie las leyes del cuerpo, ni el cuerpo las del alma, y me he valido de la armonía preestablecida para evitar esta confusión, no por eso dejo de admitir entre el alma

---

[69] Maniqueos, herejes que admiten dos principios: el del bien y el del mal. Fué fundada esta secta por Manes o Maniqueo, que nació en Carcub, en la Hazitidia (Persia), en 242, y murió en 277 por orden de Varasdes I, Rey de Persia. Manes combinó las ideas cristianas con las ideas de Zoroastro.

y el cuerpo una verdadera unión, que constituye su sostén. Esta unión conduce a la metafísica, mientras que una unión. de influencia lleva a la física. Pero cuando hablamos de la unión del Verbo de Dios con la naturaleza humana, debemos satisfacernos con un conocimiento analógico, como, por ejemplo, el que la comparación de la unión del alma y el cuerpo puede darnos; contentándonos, por lo demás, con decir que la Encarnación es la unión más estrecha que puede existir entre el Creador y la criatura, sin que haya necesidad de caminar más adelante.

§ 56. Lo mismo sucede con los demás misterios, con respecto a los cuales los espíritus moderados y prudentes encontrarán siempre una explicación suficiente para creer, pero jamás la que se necesita para comprender. Nos basta con saber, así, de un cierto modo, lo que es *(tí ésti)*; pero el cómo *(pôs)* sobrepuja a nuestros medios, y no nos es tampoco necesario. Puede decirse de las explicaciones de los misterios que ocurren por ahí, lo que la reina de Suecia hizo escribir en una medalla, puesta sobre la corona que había renunciado: non mi bisogna, e non mi basta. Tampoco tenemos necesidad (según he observado ya) de probar los misterios a priori, o de dar razón de ellos; nos basta con que la cosa sea así *(tò öti)* sin saber el por qué *(tò dióti)*, que Dios se ha reservado. José Escalígero compuso sobre eso estos preciosos y célebres versos:
Ne curiosus quaere causas omnium,
Quaecumque libris vis prophetarum indidit
Afflata coelo, plena veraci Deo:
Nec operta sacri supparo silentii
Irrumpere aude, sed pudenter praeteri.
Nescire velle, quae Magister optimus
Docere non vult, erudita inscitia est.
(No indagues curioso las causas de todas las cosas,
Que en los libros escribiera la virtud de los profetas
Inspirada por el cielo, saturada por la veracidad de Dios;
Ni las cosas cubiertas por el velo del silencio sagrado
Te atrevas a penetrar, sino modestamente pásalas por
alto.
Querer ignorar las cosas que el mejor Maestro
No quiere enseñar, es sabia ignorancia).

M. Bayle, que los menciona (Respuesta a un provinciano. Tomo III, página 1055), cree muy probable que Escalígero los hizo con motivo de la disputa entre Arminius[70] y Gomarus[71].

---

[70] Santiago Arminio o Harmensen, célebre teólogo holandés, fundador de la secta de los arminianos, que ha hecho un gran papel en la historia de los Países Bajos. Nació en 1560 en Oude-Water y murió en Leyden en 1609. Su doctrina se inclinaba al pelagianismo; es decir, a la rehabilitación del libre albedrío contra los supralapsarios, que exageraban el dogma del pecado original. Los principales puntos de su doctrina se encuentran en las Remontrances, presentadas en 1610 en los Estados de Holanda por sus discípulos, de donde les vino el nombre de Remontrants. Sus sermones y controversias teológicas han sido publicadas en Leyden, en 4°, 1629.

Creo que M. Bayle les ha citado de memoria, porque pone *sacrata* en lugar de *afflata;* pero, en cambio, debe de ser una errata de imprenta el poner *prudenter* en vez de *pudenter* (es decir, modestamente), que es la palabra que pide el verso.

§ 57. Nada más en su lugar que el consejo que estos versos encierran, y M. Bayle tiene razón en decir (página 729) "que los que pretenden que en la conducta de Dios, respecto del pecado y de las consecuencias del mismo, no hay cosa alguna cuya razón no puedan ellos dar, se entregan a merced del adversario." Pero ningún motivo hay para juntar aquí dos cosas que son muy diferentes, cuales son: dar razón de una cosa y sostenerla contra las objeciones que se hagan; y eso es lo que él mismo hace cuando añade: "Se ven obligados a seguir al adversario por todas partes a donde quiera conducirlos; retrocederían vergonzosamente y pedirían cuartel si confesaran que nuestro espíritu es demasiado débil para satisfacer plenamente a todas las exigencias de un filósofo."

§ 58. Parece, pues, que, según M. Bayle, dar razón de una cosa es menos que responder a las objeciones, puesto que impone al que emprenda lo primero la obligación de caminar hasta lo segundo. Mas precisamente sucede todo lo contrario: un sustentante (*respondens*) no está obligado a dar razón de su tesis, pero está obligado a satisfacer las objeciones del contrincante. El demandado a juicio no está obligado (por regla general) a probar su derecho ni a presentar el título de su posesión, pero sí lo está a responder a las razones del demandante. Cien veces me ha sorprendido el ver que un autor tan grave, exacto y perspicaz como M. Bayle, mezcle aquí repetidamente cosas entre las que hay tanta diferencia, es decir, estos tres actos de la razón: comprender, probar y responder a las objeciones; como si cuando se trata del uso de la razón en teología, lo uno valiera tanto como lo otro. Así es que, en sus Conversaciones póstumas, dice: "No hay principio que M. Bayle haya inculcado tanto como éste: que la incomprensibilidad de un dogma y la insolubilidad de las objeciones que se hacen al mismo, no son razones legítimas para rechazarlo." Pase con respecto a la incomprensibilidad, pero no está en el mismo caso la insolubilidad. Porque vale tanto como si se dijera que una razón invencible que se aduce contra una tesis, no es una razón legítima para rechazarla. ¿Cuál puede serlo para desechar una opinión, si un argumento invencible en contrario no lo es? ¿Qué medio habrá entonces para demostrar la falsedad y hasta lo absurdo de una cualquiera?

§ 59. Conviene también observar que el que prueba una cosa a priori, da razón de ella por la causa eficiente; y el que puede dar tales razones de una manera exacta y suficiente, está igualmente en estado de comprender la cosa. Por esta razón los teólogos escolásticos censuraron a Raymundo Lulio por haber intentado demostrar la Trinidad por la filosofía.

---

[71] Francisco Gomar, adversario de Arminio, y su colega en la Universidad de Leyden, defendió el calvinismo contra éste; a sus discípulos se les llamó Contre-Remontrants. Se publicaron sus obras en Amsterdam, en 1645.

Esta supuesta demostración aparece en sus obras, y Bartolomé Keckerman[72], autor célebre entre los reformados que hizo una tentativa igual sobre el mismo misterio, fue criticado también por algunos teólogos modernos. Así, pues, se censurará y reprenderá a los que pretendan dar razón de este misterio tratando de hacerlo comprensible, pero se alabará a los que trabajen por mantenerle contra las objeciones de los adversarios.

§ 60. Ya he dicho que los teólogos distinguen generalmente lo que es superior a la razón y lo que es contrario a ella. Ponen por encima de la razón lo que no puede comprenderse, y de que no se puede dar razón. Pero será contraria a la razón toda opinión que resulte combatida por argumentos invencibles, o bien cuando la contradictoria puede probarse de una manera precisa y firme. Reconocen, por lo tanto, que los misterios son superiores a la razón, pero no conceden que sean contrarios a ella. El autor inglés de un libro ingenioso, pero que ha sido condenado, cuyo título es: *Cristianity not mysterious,* quiso combatir esta distinción, pero salió mal de su empresa. M. Bayle tampoco se manifestó contento con ella tal como era comúnmente aceptada. He aquí lo que dice (Tomo III, Respuesta a un provinciano, capítulo 158). Primeramente (página 998) distingue, como hace M. Saurin[73], estas dos tesis: una, todos las dogmas cristianos concuerdan con la razón; otra, la razón humana conoce que concuerdan con la razón. M. Bayle admite la primera y niega la segunda. Yo soy de la misma opinión, si al decir que un dogma conforma con la razón, se entiende que es posible dar la razón de él o explicar el cómo por la razón; porque Dios podría hacerlo, sin duda alguna, y nosotros no podemos. Pero creo que es preciso afirmar ambas tesis, si por "conocer que un dogma concuerda con la razón", se entiende que podemos demostrar, caso necesario, que no hay contradicción entre este dogma y la razón, rechazando las objeciones de los que pretenden que aquél es absurdo.

§ 61. M. Bayle se explica en este punto de un modo que no satisface. Reconoce que nuestros misterios son conformes a la razón suprema y universal que reside en el entendimiento divino o a la razón en general; sin embargo, niega que parezcan conformes a esta porción de razón de que el hombre se sirve para, juzgar las cosas, pero como esta porción de razón que poseemos es un don de Dios, y consiste en la luz natural que nos ha quedado en medio de la corrupción, ella es conforme con el todo, y sólo difiere de la que se da en Dios, a la manera que una gota de agua difiere del Océano, o más bien, como lo finito difiere del infinito. Y así, los misterios pueden ser superiores a ella, pero no contrarios. No podían ser contrarios a una parte, sin serlo por esto mismo al todo. Lo que

[72] Bartolomé Keckermann, profesor en Dantzig, murió en 1609. Escribió sobre todas las ramas de la filosofía, de la teología y de las ciencias, bajo este título: *Systema Systematum.* Sus obras completas se imprirnieron en Ginebra en 1614.

[73] Elías Saurin. Hay muchos de este apellido. Conjeturamos que el que cita Leibniz no es el célebre predicador (Santiago Saurin, 1677-1703), sino el teólogo adversario de Jurieu. Nació en 1639, en el Delfinado, y murió en 1703. Conocemos como suyos: Examen de la teología de Jurien. 2 vol., en 8º, La Haya, 1694; Defensa de la verdadera doctrina reformada, 2 vol., en 8° Utrecht, 1697; Reflexiones sobre los derechos de la conciencia, Utrecht, 1697, en 8º; Tratado del amor de Dios, Utrecht, 1701, en 8º.

contradice una proposición de Euclides es contrario a los elementos de Euclides. Lo que en nosotros es contrario a los misterios, no es la razón, ni la luz natural, ni el encadenamiento de las verdades; sino que es corrupción, error o preocupación, tinieblas.

§ 62. M. Bayle (página 1002) no se satisface con la opinión de Josua Stegman y de M. Turretin[74], teólogos protestantes que enseñan que los misterios sólo son contrarios a la razón corrompida. Pregunta, burlándose, si por recta razón se entiende quizá la de un teólogo ortodoxo, y por razón corrompida la de un hereje; y dice que la evidencia del misterio de la Trinidad no era mayor en el alma de Lutero que en la de Socino[75]. Pero —como M. Descartes ha hecho notar oportunamente— el buen sentido es un don concedido a todos los hombres, así que es preciso creer que los ortodoxos y los herejes están dotados de él. La recta razón es un encadenamiento de verdades; mientras que la razón pervertida está mezclada de prejuicios y de pasiones. Para discernir la una de la otra, basta proceder con orden, no admitir ninguna tesis sin prueba y no admitir ninguna prueba que no esté aducida en debida forma según las reglas más vulgares de la lógica. No hay necesidad de otro criterio ni de otro juez en asuntos de razón. Por no guardar esta moderación, se han dado armas a los Escépticos, y por eso en la misma teología, Francisco Verón[76] y algunos otros que han llevado más allá de lo razonable la disputa contra los protestantes, llegando hasta el enredo y la sofistería, se han arrojado a cuerpo descubierto en el escepticismo, para probar la necesidad de aceptar un juez exterior, infalible, lo cual no ha merecido la aprobación de los hombres más ilustres, ni aun de los de su misma secta. Calixto y Daillé se han burlado de esto, como era de suponer, y el Cardenal Belarmino ha razonado de una manera muy distinta.

§ 63. Veamos ahora lo que M. Bayle manifiesta sobre la distinción de que se trata. "Me parece, dice, que se ha deslizado un equívoco en la famosa distinción que se hace entre las cosas que son superiores a la razón y las que son contrarias a ella. Los misterios del Evangelio son superiores, suele decirse, pero no contrarios a la razón. Creo que no se da a

---

[74] Turrettini. Hay muchos teólogos protestantes de este nombre, todos pertenecientes a una familia italiana que se fijó en Ginebra después de la reforma. Los más célebres son: Francisco Turrettini, que nació en 1623, sin que se sepa la época de su muerte, y es autor de las Institutrones theológicae, Ginebra, 1679, 3 vol., en 8°, y Juan Alfonso Turrettini, 1671-1737.

[75] Socino. Hay dos y ambos han contribuido a fundar la secta sociniana o antitrinitaria que interpretaba la reforma en un sentido racionalista. El primero, Lelio Socino, nació en Siena en 1525, y murió en Zurich en 1562. No se conoce de él ninguna obra, salvo que sea suya tratados teológicos (1654, en 16º, Eleutheropoli). El segundo, Fausto Socino sobrino del precedente, desenvolvió y propagó la doctrina de su tío. En Polonia fué donde principalmente se establecieron las iglesias socinianas. Los escritos de Socino forman los dos primeros volúmenes de la *Biblioteca fratrum polonorum,* Irenopoli (Amsterdam, 1656, en fol., 8 vol). Véase el Diccionario de Bayle.

[76] Francisco Verón, controversista católico, nació en París, hacia el año 1575; murió siendo párroco de Charenton, en 1649. Escribió contra los protestantes y los jansenistas. Sus principales obras son: Tratado del Poder del Papa, París, 1626. en 8º; Del primado de la Iglesia París, 1641, en 8º; Compendio de las controversias, París, 1630, en 24º; El medio de la paz cristiana, París, 1609, en 8º; Método para tratar las controversias de religión, París, 1638, en folio.

la palabra razón el mismo sentido en la primera parte de este axioma que en la segunda; y que se entiende, en aquélla, la razón del hombre o la razón in concreto, y en la segunda, la razón general o la razón in abstracto. Porque, suponiendo que se entienda siempre la razón en general o la razón suprema, la razón universal que se da en Dios, es igualmente cierto que los misterios evangélicos no son superiores a la razón, y que no son contrarios a la razón. Pero si se entiende en ambas partes del axioma la razón humana, no veo ciertamente la solidez de la distinción, porque los más ortodoxos confiesan que no conocemos la conformidad de los misterios con las máximas de la filosofía. Así nos parece que no son conformes con nuestra razón. Ahora bien, lo que nos parece que no es conforme con nuestra razón, lo creernos contrario a ella; en la misma forma que lo que no nos parece conforme con la verdad, lo creemos contrario a la misma; ¿por qué entonces no ha de poder decirse de igual modo, que los misterios son contra nuestra débil razón y que están por encima del frágil razonamiento humano?" Respondo, como ya lo hice antes, que la razón aquí es el encadenamiento de las verdades que conocemos por la luz natural, y en este sentido el axioma recibido es verdadero, sin que contenga ningún equívoco. Los misterios son superiores a nuestra razón, porque contienen verdades que no están comprendidas en este encadenamiento; pero no son contrarias a nuestra razón, ni contradicen ninguna de las verdades a que este encadenamiento puede conducirnos. No se trata, por lo tanto, aquí de la razón universal que reside en Dios, sino de la nuestra. Y con respecto a la cuestión de si conocemos la conformidad de los misterios con nuestra razón, respondo que, por lo menos, jamás conocemos que haya disconformidad ni oposición alguna entre los misterios y la razón; y como podemos siempre salvar esta supuesta oposición, si se llama a esto conciliar o concordar la fe con la razón, o conocer la conformidad entre ellas, es preciso decir que podemos conocer esta conformidad y este acuerdo. Mas si la conformidad consiste en una explicación racional del cómo, no podremos nosotros conocerla.

§ 64. M. Bayle hace una objeción ingeniosa, tomando un ejemplo del sentido de la vista. "Cuando una torre cuadrada, dice, nos parece redonda desde lejos, nuestros ojos no sólo deponen muy claramente que nada cuadrado perciben en esta torre, sino también que descubren una figura redonda, incompatible con la figura cuadrada. Puede, por tanto, decirse que la verdad, que es la figura cuadrada, no sólo es superior, sino también contraria al testimonio de nuestra débil vista." Es preciso reconocer que esta observación es exacta, y aunque sea cierto que la apariencia de la redondez nace sólo de no aparecer los ángulos a causa del alejamiento, no por eso deja de ser cierto que lo redondo y lo cuadrado son cosas opuestas. Respondo, pues, a esta objeción, que la representación de los sentidos, aun cuando hagan éstos todo lo que de ellos depende, es muchas veces contraria a la verdad; pero no sucede lo mismo con la facultad de razonar, cuando cumple su cometido, puesto que un razonamiento exacto no es otra cosa que un encadenamiento de verdades. Y en cuanto al sentido de la vista en particular, es bueno considerar que hay también otras falsas apariciones, que no proceden de la debilidad de nuestros ojos, ni de lo que desaparece a causa del alejamiento, sino de la naturaleza de la visión misma por perfecta que ella sea. Así, por ejemplo, el círculo visto de lado se cambia en una especie de óvalo

que los geómetras llaman elipse, y algunas veces en parábola o en hipérbole, y hasta en línea recta, como sucede con el anillo de Saturno.

§ 65. Los sentidos externos, hablando con propiedad, no nos engañan. Nuestro sentido interno es el que nos hace caminar demasiado de prisa, y esto se observa igualmente en las bestias, corno cuando un perro ladra a su imagen representada en un espejo; porque los animales tienen hechos enlazados de percepción que imitan al razonamiento, y que se encuentran también en el sentido interno de los hombres, cuando éstos obran sólo como empíricos. Pero las bestias nada hacen que obligue a creer que tengan lo que puede llamarse propiamente un razonamiento, como ya he demostrado en otra parte. Ahora bien; cuando el entendimiento emplea y sigue la falsa determinación del sentido interno (como cuando el célebre Galileo creyó que Saturno tenía dos asas), se engaña a causa del juicio que forma del efecto de las apariencias, e infiere de ellas más de lo que realmente llevan consigo; porque las apariencias de los sentidos no nos presentan absolutamente la verdad de las cosas, como no nos la presentan los ensueños. Nosotros somos los que nos engañamos por el uso que de ella hacemos; es decir, por las consecuencias que sacamos. Esto consiste en que nos dejamos llevar de argumentos probables, y nos sentimos inclinados a creer que los fenómenos que hemos visto muchas veces ligados, lo están siempre. Y así, como sucede de ordinario que lo que nos aparece sin ángulos, no los tiene, creemos fácilmente que siempre es así. Semejante error es perdonable, y a veces inevitable, cuando hay que obrar con prontitud y escoger lo más aparente; pero cuando tenemos tiempo bastante para recogernos, cometemos una falta, si tomamos por cierto lo que no lo es. Así, pues, es cierto que las apariencias son muchas veces contrarias a la verdad; pero nuestro razonamiento no lo es nunca cuando es exacto y conforme a las reglas del arte de razonar. Si por razón se entiende, en general, la facultad de razonar bien o mal, reconozco que nos puede engañar y, en efecto, nos engaña, y que las apariencias de nuestro entendimiento son muchas veces tan engañosas como las de los sentidos; pero aquí se trata del encadenamiento de las verdades y de las objeciones hechas en debida forma, y en este sentido es imposible que la razón nos engañe.

§ 66. Se ve, pues, por todo lo que se acaba de decir, que M. Bayle lleva demasiado lejos lo de estar por encima de la razón, suponiendo que encierra en sí la insolubilidad de las objeciones; porque según él (Respuesta a un provinciano, Tomo III, capítulo 130, página 651), "desde el momento en que un dogma es superior a la razón, la filosofía no puede explicarlo, ni comprenderlo, ni responder a las dificultades que se le opongan." Lo admito en cuanto al comprender; pero ya he demostrado que los misterios son susceptibles de una explicación necesaria por las palabras, para que no sean sine mente son palabras que no significan nada, así como también que es preciso que se pueda responder a las objeciones, porque en otro caso habría que rechazar la tesis.

§ 67. Alega M. Bayle autoridades de teólogos que, al parecer, reconocen la insolubilidad de las objeciones contra los misterios. Lutero es uno de los principales; pero ya he respondido en el párrafo 12 al pasaje en que parece decir que la filosofía contradice a la teología. Hay

otro (Da el albedrío esclavo, capítulo 246), donde afirma que la injusticia aparente de Dios se prueba por argumentos, tomados de la suerte adversa de los hombres de bien y de la prosperidad de los malos, a los cuales ninguna razón ni luz natural pueden resistir *(Argumentis talibus traducta, quibus mulla ratio aut lumen natura potest resisters).* (Puesta de manifiesto con tales argumentos, a los que ninguna razón o luz de la naturaleza puede resistir). Pero hace ver un poco más adelante, que esto sólo lo dice respecto de los que ignoran la existencia de otra vida, puesto que —añade— una sencilla palabra del Evangelio disipa esta dificultad, al decirnos que hay esa otra vida en la que el que no ha sido castigado o recompensado en ésta lo será allí irremisiblemente. La objeción no es, por tanto, invencible, y aun sin el auxilio del Evangelio podría ocurrirse esta misma respuesta. Se alega igualmente (Respuesta a un provinciano, Tomo III, página 652), un pasaje de Martín Chemnice, criticado por Vedelius y defendido por Juan Museus, donde ese célebre teólogo dice claramente que hay en la palabra de Dios verdades que son, no sólo superiores sino también contrarias a la razón; pero sólo debe entenderse esto respecto de los principios de la razón conforme al orden de la naturaleza, y así lo explica Museus.

§ 68. Es cierto, sin embargo, que M. Bayle encuentra algunas autoridades que le son favorables, y una de las principales es la de M. Descartes. Este hombre ilustre dice terminantemente (Parte 1ª de sus Principios, artículo 41), que ningún trabajo nos cuesta resolver la dificultad (la de conciliar la libertad de nuestra voluntad con el orden de la Providencia eterna de Dios) "si observamos que nuestro pensamiento es finito, mientras que la ciencia y la omnipotencia de Dios, por virtud de las que, no sólo ha conocido desde toda eternidad, todo lo que ha sido y lo que es, sino que también lo ha querido, son infinitas, lo cual hace que tengamos suficiente inteligencia para conocer clara y distintamente que esta ciencia y este poder se dan en Dios; pero no tenemos la que se necesita para comprender su extensión de tal manera que podamos saber cómo tales atributos dejan las acciones de los hombres enteramente libres e indeterminadas. Sin embargo, el poder y la ciencia de Dios no nos impiden creer que tenemos una voluntad libre, puesto que haríamos mal en dudar de lo que percibimos interiormente y conocemos por experiencia que existe en nosotros mismos, porque no comprendamos otra cosa que sabemos es incomprensible por su naturaleza."

§ 69. Este pasaje de M. Descartes, cuyo contenido han adoptado sus sectarios (a los cuales raras veces se les ocurre dudar de lo que él afirma), me ha parecido siempre extraño. No contentándose con decir que no ve el medio de conciliar los dos dogmas, pone a todo el género humano, y hasta las criaturas racionales todas, en el mismo caso. Sin embargo, ¿es posible que haya una objeción invencible contra la verdad? Semejante objeción no puede ser más que un encadenamiento necesario de otras verdades, cuyo resultado sería contrario a la verdad que se sostiene, y, por consiguiente, habría contradicción entre las verdades, lo cual es grandemente absurdo. Por otra parte, aunque nuestro espíritu sea finito y no pueda comprender lo infinito, no deja por eso de haber demostraciones sobre lo infinito, cuya fuerza o debilidad comprende; pues, ¿por qué no ha de poder comprender la de las objeciones? Y puesto que la sabiduría y el poder de Dios son infinitos y lo

comprenden todo, no es posible dudar de su extensión. Además, M. Descartes pide una libertad de que no hay necesidad, al pretender que las acciones de la voluntad de los hombres son enteramente indeterminadas, cosa que no sucede jamás. Por último, M. Bayle sostiene que esta experiencia o sentimiento interior de nuestra independencia, sobre el cual funda M. Descartes la prueba de nuestra libertad, no constituye tal prueba, puesto que del hecho de no percibir nosotros las causas de que dependemos, no se sigue que seamos independientes. Pero este punto lo trataremos en otro lugar.

§ 70. M. Descartes reconoce también, al parecer, en otro pasaje de sus Principios, que es imposible responder a las objeciones sobre la división de la materia hasta lo infinito, y, sin embargo, la tiene por verdadera. Arriaga[77] y otros escolásticos vienen a confesar esto mismo; pero si se tomaran el trabajo de dar a las objeciones la forma que deben revestir, verían que pecan por la consecuencia, y a veces que hay en ella falsas suposiciones que embarazan. He aquí un ejemplo: un hombre muy entendido me hizo un día esta objeción: córtese la línea recta B A en dos partes iguales por el punto C, y la parte C A por el punto D, y la parte D A por el punto E, y así hasta el infinito; todas las mitades B C, C D, D E, etcétera, forman en conjunto el todo B A; luego es preciso que haya una última mitad, puesto que la línea recta B A concluye en A. Pero esta última mitad es absurda, puesto que siendo también una línea, se la podrá dividir, asimismo, en dos. Luego no puede admitirse la división hasta lo infinito. Pero yo le hice notar que no hay razón para inferir que haya precisamente de haber un último punto A, porque este último punto cuadra a todas las mitades de su lado. Y mi amigo lo reconoció, cuando trató de probar esta ilación por medio de un argumento en forma. Por lo contrario, por lo mismo que la división va hasta lo infinito, no hay ninguna mitad última. Y aunque la línea recta A B sea finita, no se sigue de ahí que la división que de ella se hace tenga su último término. La misma dificultad se encuentra en las series de números que van hasta el infinito. Se concibe un último término, un número infinito o infinitamente pequeño; pero todo esto no es más que una ficción. Todo número es finito y asignable, y toda línea lo es igualmente; y los infinitos o infinitamente pequeños sólo significan las magnitudes que se pueden tomar tan grandes o tan pequeñas como se quiera, para demostrar que un error es menor que el que se ha asignado; es decir, que no hay ningún error; o bien se entiende por lo infinitamente pequeño el estado de desvanecimiento o de comienzo de las magnitudes ya formadas.

§ 71. Conviene, sin embargo, considerar la razón que M. Bayle alega para probar que no se pueden rebatir las objeciones que la razón opone a los misterios. Las aduce al exponer la doctrina de los maniqueos (página 3.143, segunda edición del Diccionario). "Me basta, dice, con que se reconozca unánimemente que los misterios del Evangelio son superiores a la razón. Porque resulta de aquí, por necesidad, que es imposible resolver las dificultades que presentan los filósofos, y por consiguiente, que una disputa en que sólo se empleen las luces naturales. terminará siempre con la derrota de los teólogos, quienes se verán forzados a poner pies en polvorosa y a refugiarse bajo el canon de la luz sobrenatural." Me

[77] Célebre filósofo español del siglo XVI, perteneciente a la Compañía de Jesús y autor de *Cursus Philosophicus.* Está considerado como uno de los escolásticos más rígidos.

sorprende que M. Bayle hable en términos tan generales, puesto que él mismo ha reconocido que la luz natural depone en pro de la unidad del principio contra los maniqueos, y que la bondad de Dios es probada invenciblemente por la razón. Sin embargo, he aquí cómo prosigue:

§ 72. "Es evidente que la razón no puede alcanzar nunca lo que está por encima de ella. Ahora bien: si pudiera dar respuestas a las objeciones que se oponen al dogma de la Trinidad y al de la unión hipostática, penetraría estos dos misterios, los dominaría y los sometería a todo género de confrontación con sus primeros principios o con los aforismos que nacen de las nociones comunes, hasta que llegase por fin a concluir que concuerdan con la luz natural. Haría, pues, la razón lo que supera a sus fuerzas, y se saldría de sus límites, lo cual es manifiestamente contradictorio. Por consiguiente, es preciso decir que no podrá responder a sus propias objeciones, las cuales, por tanto, quedan victoriosas mientras no se recurra a la autoridad de Dios y a la necesidad de hacer cautivo al entendimiento en obsequio de la fe." No veo que este razonamiento tenga fuerza alguna. Nosotros podemos llegar a alcanzar lo que está por encima de nosotros, no para penetrarlo, sino para sostenerlo; al modo que podemos llegar al cielo con la vista y no con el tacto. Tampoco es necesario que para responder a las objeciones que se hacen contra los misterios, se dominen estos misterios, y que se los someta a la confrontación con los primeros principios que nacen de las nociones comunes; porque si el que responde a las objeciones debiera ir tan lejos, sería preciso que el que propone las objeciones fuese el primero en hacerlo; ya que al que objeta es a quien toca plantear la cuestión, y al que responde le basta decir sí o no, tanto más cuanto que en lugar de distinguir, es suficiente en rigor con que niegue la universalidad de cualquiera de las proposiciones sentadas o combata su forma; y una y otra cosa puede hacerlas sin penetrar más allá de la objeción. Cuando alguno me propone un argumento que supone invencible, yo puedo callar obligándole sólo a probar en debida forma todos los enunciados que él hace y que me parecen un tanto dudosos; y tratándose sólo de dudar, no tengo necesidad de penetrar en el interior de la cosa; antes, por el contrario, cuanto más ignorante sea yo, tanto más derecho tengo para dudar. M. Bayle continúa de esta manera:

§ 73. "Tratemos de hacer esto más claro. Si algunas doctrinas son superiores a la razón, están fuera de su alcance, y la razón no puede llegar a ellas, y si no puede llegar, no puede comprenderlas." (Podía comenzar aquí por el comprender, diciendo que la razón no puede comprender lo que está por encima de ella). "Si no puede comprenderlas. no puede encontrar en ellas ninguna idea; *(non valet consequentia,* porque para comprender una cosa, no basta tener algunas ideas de ella; es preciso tener todas las de todo lo que entra en la misma, y que todas estas ideas sean claras, distintas y adecuadas. Hay en la Naturaleza mil objetos, de los que conocemos algo, pero no a pesar de eso los comprendemos. Tenemos algunas ideas de lo que son los rayos de la luz, y hacemos con ellas demostraciones hasta cierto punto; pero siempre falta algo que nos hace confesar que no comprendemos aún toda la naturaleza de la luz); "ni principio alguno que sea origen de la solución." (¿Por qué no se han de encontrar principios evidentes, mezclados con

conocimientos oscuros y confusos?) Y por consiguiente, las objeciones que la razón haya hecho, quedarán sin respuesta." (Nada de eso; la dificultad está más bien del lado del argumentante, a quien corresponde buscar un principio evidente que sea origen de la objeción; y tanto más trabajo le costará hallar semejante principio, cuanto más oscura sea la materia; y cuando lo haya encontrado, le será más difícil todavía el mostrar la oposición entre el principio y el misterio; porque si resultara que el misterio era manifiestamente contrario a un principio evidente, sería, no un misterio oscuro, sino un absurdo manifiesto;) "o lo que es lo mismo, se responderá a las objeciones, haciendo alguna distinción que sea tan oscura como la tesis misma atacada." (Pueden evitarse las distinciones rigurosas negando alguna premisa o alguna consecuencia; y cuando se duda del sentido de un término empleado por el argumentante, se le puede exigir que dé la definición del mismo. De manera que el sustentante no tiene necesidad de poner nada de su cosecha, cuando se trata de responder a un adversario que pretende presentar un argumento invencible. Pero si el actuante, por pura complacencia, o por abreviar, o porque se considera fuerte, quisiera tomar a su cargo mostrar la equivocación oculta en la objeción y desvanecerla haciendo alguna distinción, ninguna necesidad hay de que ésta conduzca a algo que sea más claro que la primera tesis, puesto que el actuante no está obligado a aclarar el misterio mismo.)

§ 74. Ahora bien: "lo cierto es (continúa diciendo M. Bayle), que una objeción que se funda sobre nociones distintas y claras subsiste igualmente victoriosa, lo mismo cuando no respondéis nada de ella, que si dais una contestación que nadie comprende. ¿Puede ser igual la lucha entre un hombre que os objeta lo que vos y él concebís claramente, y vos que sólo podéis defenderos con respuestas que ni él ni vos comprendéis?" No basta que la objeción esté fundada en nociones bien distintas; es preciso además que se haga la aplicación de las mismas contra la tesis. Cuando yo respondo a uno negándole cualquier premisa, para obligarle a probarla, o alguna consecuencia, para precisarle a que presente en la debida forma, no puede decirse que no respondo, o que respondo una cosa que no es inteligible. Porque como la premisa dudosa del adversario es la que yo niego, mi negación será tan inteligible como su afirmación. Por último, cuando tengo a bien explicarme valiéndome de alguna distinción, basta que los términos de que me sirvo tengan algún sentido, como en el misterio mismo, con lo cual se comprenderá algo de mi respuesta; pero no hay necesidad de que se comprenda todo lo que ella envuelve, porque entonces se comprenderá también el misterio.

§ 75. M. Bayle continúa de esta manera: "Toda disputa filosófica supone que los contrincantes convienen en ciertas definiciones" (esto sería de desear; pero, por lo común, sólo se verifica en el curso de la polémica si a ello obliga la necesidad), "y que admiten las reglas de los silogismos y las señales por las que se conocen los malos razonamientos. Después de esto, todo consiste en examinar si una tesis es conforme, mediata o inmediatamente, con los principios que se ha convenido (lo cual se verifica por los silogismos del que objeta), si las premisas de una prueba (propuesta por el argumentante), son verdaderas, si la consecuencia ha sido bien deducida, si se ha empleado un silogismo

de cuatro términos, si no se ha violado algún aforismo del capítulo de *oppositis,* o de *sophisticis elenchis,* etcétera (basta, para decirlo en pocas palabras, negar cualquiera premisa o cualquiera consecuencia o, finalmente, explicar o hacer explicar algún término equívoco); "y se consigue la victoria, ya demostrando que el punto que se discute no tiene ningún enlace con los principios en que están convenidos; (es decir, mostrando que la objeción no prueba nada, y entonces el que defiende la tesis triunfa), ya reduciendo al absurdo al sustentante (cuando todas las premisas y todas las consecuencias están bien probadas); y se le puede reducir al absurdo, ya haciéndole ver que las consecuencias de su tesis son el sí o el no, ya precisándole a responder sólo cosas inteligibles (este último inconveniente puede evitarlo siempre, porque no tiene necesidad de presentar nuevas tesis). "El fin de esta especie de disputa es aclarar las oscuridades, y llegar a la evidencia (este es el fin del contradictor, porque quiere hacer evidente que el misterio es falso, pero no puede serlo del sustentante, porque, al admitir el misterio, conviene en que no se le pueda demostrar con evidencia); de donde nace la creencia de que durante el curso de la polémica, la victoria se declara más o menos por el sustentante o por el argumentante, según que hay más o menos claridad en las proposiciones del uno que en las del otro." (En esto se parte del supuesto de que ambos deben estar igualmente al descubierto, siendo así que el sustentante es como el comandante de una plaza sitiada que está protegida por obras de fortificación, cuya destrucción toca llevar a cabo al que ataca. El sustentante no tiene necesidad de la evidencia, ni tampoco la busca; el argumentante es el que debe buscarla contra aquél, y abrirse paso por entre sus baterías, para conseguir que no se ponga a cubierto.)

§ 76. "Finalmente, se cree que la victoria se declara contra aquel cuyas respuestas son tales, que no se comprende nada de ellas"; (es ésta una señal muy equívoca de la victoria; porque sería preciso preguntar a los oyentes si comprenden algo de lo que se ha dicho, y opinarían muchas veces de distinto modo. El orden de las disputas formales consiste en proceder empleando argumentos en debida forma, y responder a ellos negando o distinguiendo), "y que confiesa que son incomprensibles." (Es lícito al que sostiene la verdad de un misterio, confesar que éste es incomprensible; y si esta confesión bastase para declararle vencido, no habría necesidad de objeción. Una verdad podrá ser incomprensible; pero no lo será lo bastante para que quepa decir que no se comprende absolutamente nada de ella. Sería en este caso lo que las antiguas escuelas llamaban *Scindapsus* o *Blityri* (San Clemente de Alejandría, Strómata, capítulo 8°), es decir, palabras vacías sin sentido). "Se le condena entonces conforme a las reglas de la adjudicación de la victoria; y en el acto mismo que no puede ser perseguido en medio de la niebla en que se ha envuelto, y que forma una especie de abismo entre él y sus antagonistas, se le considera batido completamente, y se le compara a un ejército que, después de haber perdido la batalla, gracias a la oscuridad de la noche se libra de la persecución del vencedor." (Oponiendo una alegoría a otra alegoría, diré que el sustentante no puede considerarse vencido mientras permanezca a cubierto en sus atrincheramientos, y si se aventura a hacer una salida más allá de lo necesario, le es dado retirarse volviendo a su fuerte, sin que por esto merezca ser reprendido.)

§ 77. Me he tomado el trabajo de hacer la anatomía de este largo pasaje, en que M. Bayle consigna lo más fuerte y razonado que podía decir para sostener su opinión; y espero haber hecho ver claramente la alucinación que ha padecido este hombre excelente. Esto sucede con mucha facilidad a personas muy capaces y muy penetrantes, cuando dan rienda suelta al espíritu, y no tienen la paciencia que es necesaria para ahondar hasta los fundamentos de su sistema. Los pormenores en que hemos entrado aquí servirán de respuesta a otros razonamientos sobre este mismo punto, que se encuentran dispersos en las obras de M. Bayle; como cuando dice en su Respuesta a un Provinciano, capítulo 133, tomo III, página 685: Para probar que se ha hallado el acuerdo entre la razón y la religión, es preciso demostrar, no sólo que hay máximas filosóficas que son favorables a nuestra fe, sino también que las máximas particulares con que se nos arguye por no ser conformes con nuestro catecismo, lo son efectivamente de una manera que se conciba distintamente." Yo no veo que haya necesidad de todo esto, a no ser que se pretenda llevar el razonamiento hasta el cómo del misterio. Cuando se contenta uno con sostener su verdad, sin meterse en querer hacerla comprensible, no es preciso recurrir para la prueba a las máximas filosóficas, generales o particulares, y cuando otro nos opone algunas, no somos nosotros los que debemos probar de una manera clara y distinta que estas máximas son conformes con nuestro dogma, sino que a nuestro adversario es a quien corresponde probar que son contrarias. M. Bayle prosigue diciendo en el mismo pasaje: "Para este efecto tenemos necesidad de una respuesta que sea tan evidente como la objeción." Ya he demostrado que esto sucede cuando se niegan las premisas; mas no es necesario que el que sostiene la verdad del misterio ponga siempre por delante proposiciones evidentes, puesto que la tesis principal, la relativa al misterio mismo, no es evidente. Añade también: "Si es preciso replicar y contrarreplicar, no debemos quedarnos atrás ni pretender que hayamos llegado al término de nuestro propósito, mientras que nuestro adversario nos replique con cosas tan evidentes como pueden serlo nuestras razones." Pero no corresponde al sustentante alegar razones; le basta responder a las de su adversario.

§ 79. El autor concluye así: "Si para rebatir una objeción evidente, se pretendiera que basta una respuesta que sólo podemos dar como una cosa posible, y que no comprendemos, esto sería injusto." Esto lo repite en sus diálogos póstumos contra M. Jaquelot[78]. Yo no soy de esta opinión. Si la objeción fuese de una perfecta evidencia, quedaría ella victoriosa y la tesis destruida. Pero cuando la objeción sólo se funda en apariencias o en casos que suceden frecuentemente, y el que la hace quiere deducir de ellos una conclusión universal y cierta, el que sostiene el misterio puede responder alegando la mera posibilidad, puerto que esto es suficiente para demostrar que lo que se quería inferir de las premisas no es cierto ni general; y basta al que defiende el misterio demostrar que es posible, sin que tenga necesidad de sostener que es probable. Porque, como ya he dicho muchas veces, es

[78] Isaac Jaquelot, teólogo protestante, nació en Vassy (Champagne) en 1647, y murió en Berlín (después de la revocación del edicto de Nantes) en 1708. Escribió una Disertación sobre la existencia de Dios. La Haya, 1697, en 4°, segunda edición, París, 1744, 3 vol., en 12º Obra importante que no ha perdido su interés.

preciso convenir en que los misterios son contrarios a las apariencias. El que sostiene el misterio, ni siquiera tiene necesidad de apelar a dicho recurso; y si lo hace, puede decirse que es una supererogación, o un medio de batir mejor al adversario.

§ 80. Hay pasajes en la respuesta póstuma que M. Bayle ha dado a M. Jaquelot, que me parecen también dignos de ser examinados. "M. Bayle, se dice (páginas 36 y 37), sienta constantemente en su Diccionario, siempre que el asunto lo consiente, que nuestra razón es más capaz de refutar y de destruir, que de probar y de construir; y que no hay apenas materia filosófica o teológica sobre la que no ponga grandes dificultades; de manera que si se quisiera seguirla con un espíritu de oposición todo lo lejos que puede ir, nos encontraríamos muchas veces envueltos en lamentables embarazos; y, finalmente, que hay doctrinas ciertamente verdaderas, que la razón combate con objeciones insolubles." Creo que lo que aquí se dice en contra de la razón se vuelve en su pro. Cuando ella destruye una tesis, edifica la tesis opuesta. Y cuando parece que destruye al mismo tiempo las dos tesis opuestas, entonces es cuando os promete algo que es profundo, con tal que la sigamos todo lo lejos que ella pueda ir, no con un espíritu de oposición y para prolongar la disputa, sino con un deseo ardiente de buscar y distinguir la verdad, el cual será siempre recompensado con la consecución en gran parte de nuestro propósito.

§ 81. M. Bayle prosigue diciendo: "Es preciso entonces burlarse de estas objeciones, reconociendo los límites estrechos del espíritu humano." Y yo creo, por el contrario, que es preciso ver en esto las señales de la fuerza del espíritu humano, que permite a éste penetrar en el interior de las cosas. Son nuevos caminos y, por decirlo así, rayos de la aurora que nos prometen una luz más grande. Así lo entiendo respecto de las materias filosóficas o de teología natural; pero cuando estas objeciones se hacen contra la fe revelada, basta con que se las pueda rechazar, con tal que se haga con un espíritu de sumisión y celo, y con el designio de mantener y exaltar la gloria de Dios. Y cuando se consiga esto respecto de su justicia, se sentirá uno igualmente impresionado por su grandeza y encantado con su bondad, las cuales aparecerán al través de las nubes de una razón aparente, alucinada por lo que ve, a medida que el espíritu se vaya elevando por la verdadera razón a lo que es para nosotros invisible y que no es menos cierto.

§ 82. "Y así, continúa diciendo M. Bayle, se verá obligada la razón a rendir las armas y a hacerse cautiva, prestando obediencia a la fe; lo cual puede y debe hacer en virtud de algunas de estas máximas incontestables; y así, al renunciar a algunas de esas máximas, no por eso dejará de obrar según lo que ella es, es decir, en razón." Pero es preciso tener entendido que "las máximas de la razón a que es preciso renunciar en este caso, son sólo las que nos hacen juzgar por las apariencias o según el curso ordinario dé las cosas", cosa que la razón nos ordena hasta en las materias filosóficas, cuando hay pruebas invencibles en contrario. Así, estando seguros, en virtud de demostraciones, de la bondad y de la justicia de Dios, despreciamos las apariencias de dureza y de injusticia que contemplamos en esta pequeña parte de su reino a que algunas de nuestras miradas. Hasta aquí nos sentimos iluminados por la luz de la naturaleza y por la de la gracia, pero no todavía por

la de gloria. En este mundo vemos la injusticia aparente, pero creemos y sabemos al mismo tiempo la verdad de la justicia oculta de Dios; sólo que no la veremos sino cuando el sol de la justicia se muestre tal como es.

§ 83. Es seguro que M. Bayle sólo ha querido referirse a las máximas aparentes que deben ceder ante las verdades eternas, porque reconoce que la razón no es verdaderamente contraria a la fe. Y en sus diálogos póstumos contra M. Jaquelot (página 73), se queja de que se le achaque la creencia de que nuestros misterios son verdaderamente contrarios a la razón, y que se pretenda (página 9, contra M. Le Clerc), que el que sienta que pueden hacerse objeciones insolubles a una doctrina, reconoce por esto, como una consecuencia necesaria, su falsedad. Sin embargo, habría razón para hacerle ese cargo, si la insolubilidad fuese más que aparente.

§ 84. Es posible que después de haber disputado tanto con M. Bayle a propósito del uso de la razón, resulte por conclusión que sus opiniones no están en el fondo tan distantes de las nuestras como lo han podido hacer creer su modo de expresarse, que es el que ha dado motivo a nuestras reflexiones. Es cierto que las más de las veces parece suponer M. Bayle en absoluto que no se puede nunca responder a las objeciones que hace la razón contra la fe, y que pretende que, para que fuera posible, sería preciso comprender cómo el misterio tiene lugar o existe. Sin embargo, hay pasajes en los que suaviza sus afirmaciones, contentándose con decir que le son desconocidas las soluciones de estas objeciones. He aquí uno bien claro que tomamos de su crítica de los maniqueos que se encuentra al final de la segunda edición de su Diccionario: "Para que sirva de amplia satisfacción a los lectores más escrupulosos, quiero declarar aquí, escribe (página 3.148), que por más que diga en mi Diccionario que tales o cuales argumentos son insolubles, no deseo que se persuadan los demás de que lo son efectivamente. Quiero decir tan sólo que me parecen insolubles. De esto no se puede deducir ninguna consecuencia, y cada cual puede creer, si le parece bien, que si yo juzgo así, es a causa de mi poca penetración." No es esto lo que yo me imagino, porque conozco y mucho, su gran penetración; pero creo que habiéndose dirigido con todo su espíritu a reforzar las objeciones, no le ha quedado bastante atención para pensar en lo que sirve para resolverlas.

§ 85. M. Bayle confiesa, en otra parte de su obra póstuma contra M. Le Clerc, que las objeciones contra la fe no tienen fuerza demostrativa. Sólo, por tanto, *ad hominem,* o bien *ad homines,* es decir, con relación al estado en que se encuentra el género humano, cree que estas objeciones son insolubles y la materia inexplicable. Hasta hay un pasaje en el que da a entender que no desespera de que se pueda encontrar la solución o la explicación en nuestros mismos días. Porque he aquí lo que dice en la respuesta póstuma a M. Le Clerc (página 35): "M. Bayle ha podido esperar que su trabajo excitara el amor propio de algunos de esos grandes genios que forman nuevos sistemas, y que pudieran inventar una solución desconocida hasta hoy." Parece que entiende por solución o desenlace una explicación del misterio que llegue hasta el cómo; pero esto no es necesario para responder a las objeciones.

§ 86. Muchos han tratado de hacer comprender este cómo, y probar la posibilidad de los misterios. Cierto autor, que se llama Thomas Bonartes Nordtanus Anglus, en su *Concordia Scientiae cum Fide,* lo ha intentado. Esta obra me pareció ingeniosa y sabia; pero difícil y embarazosa, y contiene opiniones insostenibles. Supe por la Apología *Cyriacorum* del padre Vicente Baron[79], dominicano, que el libro de Bonartes ha sido condenado en Roma, que el autor ha sido jesuita, y que está arrepentido de haberlo publicado. El reverendo padre Bosses, que actualmente enseña la teología en el colegio de los jesuitas de Hildesheim, y que, además de una erudición poco común, tiene una gran penetración de que ha dado muestras en sus trabajos de filosofía y teología, me ha dicho que el verdadero nombre de Bonartes es Tomás Barton, y que habiéndose separado de la compañía, se retiró a Irlanda, donde murió de una manera que obliga a juzgar favorablemente las opiniones que abrigaba últimamente. Compadezco a las personas entendidas que se acarrean disgustos por su trabajo y por su celo. Algo de esto aconteció en otro tiempo a Pedro Abelardo[80], a Gilberto de la Porree y a Juan Wiclef, y en nuestros días a Tomás Albins, inglés, y algunos otros que se han metido demasiado a explicar los misterios.

§ 87. Sin embargo, San Agustín (y lo mismo hace M. Bayle), no desespera de que pueda hallarse en este mundo la solución que se desea, pero este Padre cree reservado esto a algún santo que sea iluminado por una gracia por completo particular: *"Est aliqua causa fortassis occultior, quoe melioribus sanctioribusque reservatur, illius gratia potius quam meritis illorum"* (in Genes. ad litteram, L. XI. c. IV). (Tal vez existe una causa más oculta, que se reserva a los mejores y más santos, más bien por gracia de El (de Dios) que por los merecimientos de ellos). Lutero reserva el conocimiento del misterio de la elección a la academia celeste (De servo arbitrio, c. CLXXIV). *"Illic (Deus) gratiam et misericordiam spargit in indignos, hic iram et severitatem spargit in immeritos; utrobique nimios et iniquus apud homines, sed justus et verax apud se ipsum. Nam quomodo hoc justum sit ut indignos coronet incomprehensibile est modo, videbimus autem, cum illuc venerimus, ubi jam non credetur, sed revelata facie videbitur. Ita quomodo hoc justum sit, ut immeritos damnet, incomprenhensibile est modo, creditur tamen, donec revelabitur filius hominis.* (Allí (Dios) derrama gracia y misericordia sobre los indignos, aquí derrama ira y severidad sobre los que no las merecen; en ambas partes inmoderado e inicuo para los hombres, pero justo y veraz en sí mismo. Pero cómo es justo que corone a los indignos, es ahora incomprensible, pero lo veremos cuando lleguemos allá, donde ya no se creerá, sino que se le verá cara a cara. Y así, cómo sea justo que condene a los que no lo merecen, es ahora incomprensible, pero es

---

[79] El P. Vicente Varon. teólogo católico, nació en Martres (diócesis de Reims) y murió en 1674. Además de su obra, escribió una *Theologia moralis,* París, 1665 y 1667, 5 vol., en 8°; y una *Ethica christiana,* París 1673, en 8°.

[80] Abelardo, ilustre filósofo y teólogo de la Edad Media, nació en Pelais, cerca de Nantes, en 1079 y murió en 1142. Su vida, por lo romántica, la sabe todo el mundo, y él mismo la ha contado en su *Historia calamitatum.* Publicó su correspondencia con Eloisa: *Petri Abelardi et Heloisae conjugis ejus opera,* París, 1666, en 4°. Abelardo fue uno de los reformadores de la filosofía y de la lógica en la Edad Media. Sus Obras completas han sido publicadas por Víctor Cousin, 2 vol. en 4°.

creído, sin embargo, hasta que sea descubierto el hijo del hombre). Es de esperar que M. Bayle se encuentre al presente rodeado por esas luces que nos faltan en este mundo, puesto que hay motivos para suponer que ha sido un hombre de buena voluntad.

Candidus insueti miratur limen Olympi,
Sub pedibusque videt nubes et sidera Daphnis
Virgilio.
(Admira el cándido Dafnis la entrada del insólito Olimpo,
Y contempla bajo sus pies las nubes y las estrellas) .

...Illic postquam se lumine vero
Implevit, stellasque vagas miratur et astra
Fixa polis, vidit quanta sub nocte jaceret
Nostra dies.
Lucano.
(...Allí después de haber sido alumbrado con la luz verdadera,
admira las estrellas errantes y los astros fijos en el
cielo, y observa bajo qué intensa noche yace nuestro día).

ENSAYOS

SOBRE LA BONDAD DE DIOS, LA LIBERTAD DEL HOMBRE, Y EL ORIGEN DEL MAL

PRIMERA PARTE

§ 1. Determinados ya los derechos de la fe y de la razón de una manera que hace que la razón sirva a la fe, lejos de serle contraria, veamos cómo los ejercen para mantener y concordar a la vez lo que la luz natural y la luz revelada nos enseñan de Dios y del hombre con relación al mal. Las dificultades a que esto puede dar lugar son de dos clases. Unas nacen de la libertad del hombre, que parece incompatible con la naturaleza divina, y que, sin embargo, se tiene por necesaria para que el hombre pueda ser juzgado como culpable y justiciarle. Las otras son relativas a la conducta de Dios, que al parecer toma demasiada parte en la existencia del mal, aun cuando el hombre sea libre y la tome también en él. Semejante conducta parece ser contraria a la bondad, a la santidad y a la justicia divinas, puesto que Dios concurre al mal, tanto físico como moral, y concurre a ambos así de una manera moral como de una manera física, mostrándose al parecer, estos males, tanto en el orden de la naturaleza como en el de la gracia, y lo mismo en la vida futura y eterna que en la vida pasajera de este mundo.

§ 2. Para presentar estas objeciones en resumen, debe tenerse en cuenta, que la libertad se ve combatida (en apariencia) por la determinación o por la certidumbre, cualquiera que ella sea; y sin embargo, el dogma comúnmente admitido por nuestros filósofos conduce a que la verdad de los futuros contingentes está determinada. La presciencia de Dios hace que todo el porvenir sea cierto y determinado; pero su providencia y su preordenación, en la que parece fundada la presciencia misma, hacen aún más; porque Dios no es como un hombre que puede mirar los sucesos con indiferencia y suspender su juicio, puesto que nada existe que no sea consecuencia de los decretos de su voluntad y por virtud de la acción de su poder. Y aun cuando se haga abstracción del concurso de Dios, todo está perfectamente ligado en el orden de las cosas; puesto que nada puede suceder sin que haya una causa dispuesta como es menester para que se produzca el efecto; lo cual tiene lugar, no sólo en las acciones voluntarias, sino también en todas las demás. Supuesto esto, el hombre, al parecer, se ve precisado a practicar el bien y el mal que hace; y por consiguiente no merece ni castigo, ni recompensa, lo cual destruye la moralidad de las acciones y choca completamente con la justicia divina y humana.

§ 3. Pero aunque se conceda al hombre esta libertad, conque se engalana para su daño, la conducta de Dios no dejaría por eso de dar lugar a la crítica, sostenida por la presuntuosa ignorancia de los hombres que gustarían de disculparse en todo o en parte a expensas de Dios. Se objeta que toda la realidad, y lo que se llama la sustancia del acto, en el pecado

mismo, es una producción de Dios, puesto que todas las criaturas y todas sus acciones reciben de él lo que tienen de real; de donde podría inferirse, no sólo que es la causa física del pecado, sino también la causa moral, puesto que Dios obra muy libremente y nada hace sin un perfecto conocimiento de la cosa y de los resultados que puede producir. Y no basta decir que Dios se ha impuesto como ley el concurrir a las voliciones o resoluciones del hombre, ya en la opinión común, ya en el sistema de las causas ocasionales, porque además de parecer extraño que se haya dado semejante ley, cuyos resultados no podía ignorar, la dificultad principal consiste, al parecer, en que la misma mala voluntad no puede existir sin algún concurso y aún sin alguna predeterminación por su parte, que contribuya a crear esta voluntad en el hombre o en cualquier otra criatura racional; puesto que una acción, porque sea mala, no por eso depende menos de Dios. De donde querrá inferirse que Dios lo hace todo indiferentemente, el bien y el mal, a no ser que quiera decirse con los maniqueos que hay dos principios, uno bueno y otro malo. Además, según la opinión común de los teólogos y de los filósofos, siendo la conservación una creación continua, puede decirse que el hombre es creado de continuo corrompido y pecador. También hay cartesianos en nuestros días que afirman que Dios es el único actor, siendo las criaturas tan sólo órganos puramente pasivos de él, y M. Bayle no deja de apoyar está doctrina.

§ 4. Pero aunque Dios debiera concurrir a las acciones sólo de un modo general, o de ninguno, si se quiere, por lo menos respecto de las acciones malas, basta, se dice, para que quepa la imputación y para hacerle causa moral el hecho de que nada sucede sin su permiso. Así, prescindiendo de la caída de los ángeles, Dios conoce todo lo que sucederá si pone al hombre en tales o cuales circunstancias, después de haberle creado; y no por eso deja de ponerle en ellas. El hombre se verá expuesto a una tentación, a la que se sabe que habrá de sucumbir, y que será por lo mismo causa de males terribles; que por efecto de esta caída, todo el género humano que dará infectado y puesto en una especie de necesidad de pecar, que es lo que se llama el pecado original; el mundo por este medio se verá sumido en la más extraña confusión; la muerte y las enfermedades serán su lote, con otras mil desgracias y miserias que afligen ordinariamente a los buenos y a los malos; la maldad reinará por todas partes, y la virtud se verá oprimida en este mundo. Por tanto, no parece que una Providencia gobierna todas las cosas. Y todavía es peor cuando se considera la vida futura, puesto que serán muy pocos los hombres que se salven, y todos los demás perecerán para siempre; además de que esos destinados a salvarse habrán sido separados de la masa corrompida, por virtud de una elección arbitraria o sin razón, ya se diga que Dios ha tenido en cuenta al elegirlos sus buenas o malas acciones futuras, su fe o sus obras; ya se pretenda que ha querido dotarles de estas buenas cualidades y de estas acciones por haberles predestinado para la salvación. Porque, dígase lo que se quiera, en el sistema más moderado, de que Dios ha querido salvar a todos los hombres, y aunque se convenga, con las opiniones comúnmente recibidas, en que ha hecho a su hijo tomar la naturaleza humana, en expiación de los pecados de los hombres, de suerte que los que crean en él con una fe viva y permanente habrán de salvarse, siempre resulta cierto que esta fe viva es un don de Dios; que estamos muertos para todas las buenas obras; que es

preciso que una gracia previa excite nuestra voluntad, y que Dios nos dé el querer y el obrar. Y ya tenga esto lugar por una gracia que sea eficaz por sí misma, es decir, por un movimiento divino interior que determine enteramente nuestra voluntad al bien, ya haya tan sólo una gracia suficiente, pero que no deja de producir efecto y de llegar a ser eficaz por virtud de las circunstancias internas y externas en que se encuentre el hombre y en que Dios lo ha colocado; siempre es preciso volver a lo mismo, esto es, que Dios es la última razón de la salvación, de la gracia, de la fe y de la elección en Jesucristo. Y ya sea la elección causa o resultado del designio de Dios al darle la fe, siempre resulta que concede la fe o la salvación a quien bien le parece sin que aparezca la razón de su elección, la cual recae sólo sobre un corto número de hombres.

§ 5. De suerte que es un juicio terrible el que Dios, después de dar su único Hijo para bien de todo el género humano, y siendo el único autor y árbitro de la salvación de los hombres, salve, sin embargo, tan pocos, y abandone todos los demás al diablo, su enemigo, que los atormenta eternamente y les hace que maldigan de su Creador, cuando todos han sido creados para mostrar y manifestar por todas partes su bondad, su justicia, y las demás perfecciones; y esto produce tanto más horror, cuanto que todos esos hombres son desgraciados por toda una eternidad sólo porque Dios ha expuesto sus padres a una tentación a que sabía que no podrían resistir; que este pecado es inherente a los hombres, y se les imputa antes que su voluntad haya tenido parte en él; que este vicio hereditario determina su voluntad a cometer pecados al presente; y que una infinidad de hombres, niños y adultos, que jamás han oído hablar de Jesucristo, Salvador del género humano, o no han oído lo bastante, mueren antes de recibir los auxilios necesarios para apartarse de esta sima del pecado, y se ven condenados a ser rebeldes a Dios por siempre, y abismados en las más horribles miserias, en compañía de las más depravadas de todas las criaturas, aunque en el fondo tales hombres no hayan sido peores que los demás, y muchos de ellos hayan sido quizá menos culpables que una parte de los elegidos y salvados por una gracia sin motivo y que gozarán por lo mismo de una felicidad eterna que no habían merecido. He aquí, en resumen, las dificultades que muchos han propuesto, pero que M. Bayle ha desenvuelto muy principalmente, como aparecerá en el curso de esta obra, cuando examinemos los pasajes de la suya. Por ahora creo haber dicho lo más esencial de estas objeciones; pero me ha parecido conveniente abstenerme de emplear algunas expresiones y exageraciones que habrían acaso escandalizado, y que no por eso habrían dado fuerza a su argumentación.

§ 6. Volvamos ahora la medalla, y figurémonos lo que puede responderse a estas objeciones, siendo imprescindible dar mayor amplitud a nuestras explicaciones; porque es muy fácil amontonar dificultades en pocas palabras, mas para discutirlas, es preciso extenderse. Nuestro objeto es alejar a los hombres de esas falsas ideas, en virtud de las cuales se representa a Dios como un príncipe absoluto, en ejercicio de un poder despótico, poco propio y poco digno de ser amado. Estas nociones son tanto peores con relación a Dios, cuanto que lo esencial de la piedad es, no sólo temerle, sino también amarle sobre todas las cosas; lo cual sólo se consigue conociendo las perfecciones que pueden excitar el

amor que merece y que constituye la felicidad de los que le aman. Y animados como estamos de un celo que no puede menos de serle grato, debemos esperar que nos iluminará y hasta nos ayudará a la ejecución de un designio emprendido en obsequio de su gloria y consultando el bien de los hombres. Una causa tan buena inspira confianza, y si en contra hay apariencias plausibles, también hay en favor verdaderas demostraciones, y así me atrevería a decir al adversario: *"Aspice, quam mage sit nostrum penetrabile tellum."* (Mira cuanto más penetrable sea nuestro dardo).

§ 7. Dios es la primera razón de las cosas, porque las que son limitadas, como todo lo que vemos y experimentamos, son contingentes, y nada hay en ellas que haga necesaria su existencia; siendo muy claro que el tiempo, el espacio y la materia, homogéneos y uniformes en sí mismos e indiferentes a todo, podían muy bien recibir cualesquiera otros movimientos y figuras y en un orden distinto. Por consiguiente, es preciso buscar la razón de la existencia del mundo, que es el conjunto todo de las cosas contingentes y es necesario buscarla en la sustancia que tenga en sí misma la razón de su propia existencia y que sea por lo mismo necesaria y eterna. Es preciso también que esta causa sea inteligente; porque siendo contingente este mundo que existe, y siendo igualmente posibles una infinidad de otros mundos, y aspirantes también a la existencia, por decirlo así, lo mismo que aquél, es imprescindible que la causa del mundo haya tenido en cuenta o consideración todos estos mundos posibles al determinar uno. Y esta consideración o relación de una sustancia existente respecto a las simples posibilidades, no puede ser otra cosa que el entendimiento en que se dan las ideas de todas ellas, y el determinar la existencia de una, no significa otra cosa que el acto de la voluntad que escoge; y el poder de esta sustancia es el que hace que esa voluntad sea eficaz. El poder se encamina al ser, la sabiduría o el entendimiento a lo verdadero, y la voluntad al bien. Y esta causa inteligente debe ser infinita en todos conceptos, y absolutamente perfecta en poder, en sabiduría y en bondad, puesto que alcanza a todo lo que es posible. Y como todo se liga, no da lugar a admitir más que una. Su entendimiento es él origen de las esencias, y su voluntad es el origen de las existencias. He aquí en pocas palabras la prueba de un Dios único con sus perfecciones, y por su medio el origen de las cosas.

§ 8. Ahora bien: esta suprema sabiduría, unida a una bondad no menos infinita que ella, no ha podido menos de escoger lo mejor; porque como un mal menor es una especie de bien, lo mismo que un menor bien es una especie de mal si sirve de obstáculo a un bien mayor, habría algo que corregir en las acciones de Dios, si hubiera medio de hacer cosa mejor. Y así como en matemáticas cuando no hay máximo ni mínimo, nada distinto, todo se hace de una manera igual, o cuando esto no puede hacerse, no se hace nada absolutamente, lo mismo puede decirse, respecto de la perfecta sabiduría que no es menos precisa que las matemáticas, que si no hubiera habido lo mejor (*optimum*) entre todos los mundos posibles, Dios no hubiera producido ninguno. Llamo mundo a toda la serie y colección de todas las cosas existentes, para que no se diga que podrían existir muchos mundos en diferentes tiempos y en diferentes lugares; porque sería preciso contarlos todos a la vez como un mundo, o si se quiere, como un universo. Y aun cuando se llenaran todos

los tiempos y todos los lugares, siempre resultaría que se les habría podido llenar de una infinidad de maneras, y que hay una infinidad de mundos posibles, de los cuales es imprescindible que Dios haya escogido el mejor, puesto que nada hace que no sea conforme a la suprema razón.

§ 9. Algún adversario, no pudiendo responder a este argumento, combatirá quizá la conclusión valiéndose de uno contrario, diciendo que el mundo ha podido existir sin pecado y sin padecimientos; pero niego que entonces hubiera sido el mejor. Porque es preciso tener entendido que todo está ligado en cada uno de los mundos posibles; que el Universo, cualquiera que sea, es todo de una pieza, como un Océano; el menor movimiento hace sentir su efecto a todas las distancias, aunque se haga menos sensible a proporción de la misma; de suerte que Dios lo ha ordenado todo de antemano de una vez para siempre, habiendo previsto los ruegos u oraciones, las buenas y las malas acciones, y todo lo demás; y cada cosa ha contribuido idealmente antes de su existencia a la resolución que ha tomado sobre la existencia de todas. Así que nada puede mudarse en el Universo (como no se puede en un número), salvo su esencia o, si se quiere, salvo su individualidad numérica. Por lo tanto, si llegara a fallar el menor mal que sucede en el mundo, ya no sería este mundo, que, tomándolo todo en cuenta el Creador que lo ha escogido, ha encontrado que era el mejor.

§ 10. Es cierto que pueden imaginarse mundos posibles sin pecado ni miserias, haciendo con ellos novelas y utopías; pero esos mismos mundos serían muy inferiores en bien al nuestro. No puedo hacerlo ver al por menor, porque, ¿puedo yo conocer ni representaros los infinitos ni compararlos entre sí? Pero debéis formar vuestro juicio como yo, *ab effectu,* puesto que Dios ha escogido este mundo tal cual es. Por otra parte, sabemos que un mal causa un bien que no habría tenido lugar sin esto mal. Hasta sucede con frecuencia que dos males constituyen un gran bien: lugar antes de aquéllos. Esto no es decir que debamos complacernos con el pecado, ¡Dios nos libre, sino que creemos en lo que dice el mismo apóstol! (Rom. V. 20): que donde el pecado ha sido abundante, la gracia es superabundante; y recordamos que hemos obtenido a Jesucristo mismo con ocasión del pecado. Y así se ve que la opinión de estos prelados va dirigida a sostener que una serie de cosas en que *Et si fata volunt, bina venena juvant.* (y si quieren los dioses, dos venenos aprovechan). Como dos licores producen a veces un cuerpo seco, por ejemplo, el espíritu de vino y el de orina, mezclados por Van-Helmont, o como dos cuerpos fríos y tenebrosos producen un gran fuego, testigo el licor ácido y el aceite aromático combinados por M. Hofman. Un general comete a veces una falta afortunada que es causa de que gane una gran batalla; y en la víspera de la Pascua, en las Iglesias del rito romano, se canta:
O certe necessarium Adae peccatum
Quod Christi morte deletum est!
O felix culpa, quae talem ac tantum
Meruit habere redemptorem!
(¡Oh ciertamente necesario pecado de Adán, que fue
destruido por la muerte de Cristo! ¡Oh culpa feliz, que mereció

tener tal y tan grande redentor!

§ 11. Los ilustres prelados de la Iglesia galicana, que han escrito al Papa Inocencio XII[81] contra el libro del cardenal Sfondrate[82] sobre la predestinación y que profesan los principios de San Agustín, han dicho cosas muy propias para ilustrar este punto interesante. El cardenal parece preferir el estaco de los niños que mueren sin bautismo al mismo reinado de los cielos, en razón de que el pecado es el mayor de los males, y ellos han muerto inocentes de todo pecado actual. Más adelante tocaremos este punto. Los prelados han observado oportunamente que semejante opinión es infundada. El apóstol —dicen ellos (Rom. II. 8)—, tiene razón para desaprobar que se haga el mal con objeto de que se produzca el bien; pero no puede desaprobarse el que Dios, por su eminentísimo poder, haga que, mediante el permiso de los pecados, se verifiquen bienes mayores que los que han tenido salud y damos por ello las debidas gracias a Dios, si no hemos estado nunca enfermos? Y muchas veces, ¿no es preciso que un poco de mal haga más sensible el bien, es decir, le haga mayor?

§ 13. Pero se dirá que los males son grandes y numerosos en comparación de los bienes. Esto no es exacto. Por falta de atención parecen menores los bienes, y es preciso que aquella se despierte por virtud de la mezcla de males. Si entra el pecado, ha podido ser y ha sido efectivamente mejor que otra en que no entrara éste.

§ 12. En todos tiempos se han empleado las comparaciones tomadas de los gustos de los sentidos, mezcladas con lo que aproxima al dolor, para hacer ver que hay algo semejante en los placeres intelectuales. Cosas que son un poco ácidas, agrias o amargas, agradan muchas veces más que el azúcar; las sombras hacen que resalten los colores, y una disonancia colocada en lugar oportuno, da realce a la armonía. Deseamos que nos den miedo los bailarines de cuerda que están a punto de caer, y queremos que las tragedias nos hagan casi llorar. ¿Nos complacemos lo bastante en gozar de estuviéramos ordinariamente enfermos y raras veces sanos, sentiríamos maravillosamente este gran bien, y advertiríamos menos nuestros males; y sin embargo, ¿no vale más que la salud sea lo ordinario y la enfermedad lo raro? Suplamos por nuestra reflexión lo que falta a nuestra percepción para hacer que el bien de la salud sea más sensible. Si no tuviéramos conocimiento de la vida futura, creo que habría pocas personas que en el momento de la muerte no se manifestaran dispuestas a recobrar la vida a condición de gozar de los mismos bienes y males, con tal, sobre todo, que no fueran de la misma especie. Nos contentaríamos con variar, sin exigir una condición mejor que aquélla en que hubiésemos vivido.

---

[81] Inocencio XII (Antonio Pignatelli), Papa en 1692, sucedió a Alejandro VIII, nació en Nápoles en 1615, y murió en 1700. Puso término a la querella que la Asamblea de 1662 había provocado entre el Papa y Francia.

[82] Sfondrate, Cardenal, nació en Milán en 1649, y murió en Roma en 1691. El libro de que habla Leibniz es el *Nodus praedestinationis dissolutus,* Roma, 1696, en 4° Bossuet y el Cardenal de Noailles pidieron que se le condenara. Escribió otras muchas obras teológicas.

§ 14. Cuando se considera la fragilidad del cuerpo humano, se admira la sabiduría y la bondad del autor de la naturaleza, que lo ha hecho tan durable, y tan aceptable su condición. Por esto he dicho muchas veces, que no me sorprende el que los hombres estén enfermos alguna vez, y sí el que lo estén tan pocas y que no lo estén siempre. Por esta razón también debemos estimar más el artificio divino del mecanismo de los animales, que el autor de la naturaleza ha convertido en máquinas tan delicadas y tan sujetas a la corrupción, y sin embargo tan capaces de conservarse, porque la naturaleza es la que nos cura más bien que la medicina. Ahora bien: esta fragilidad misma es un resultado de la naturaleza de las cosas, a no ser que se quiera que este especie de criaturas que razonan y que están vestidas de carne y hueso, no estén en el mundo. Pero esto al parecer constituiría un defecto que algunos filósofos de otro tiempo hubieran llamado *vacuum formarum*, un vacío en el orden de las especies.

§ 15. Los que se complacen en alabar su naturaleza y su fortuna, en vez de quejarse, aun cuando no sean los más afortunados, me parecen preferibles a los otros; porque además de ser infundadas tales quejas, es murmurar de las órdenes de la Providencia. No debe uno formar fácilmente al lado de los descontentos en la república en que se vive, y no se debe ser eso en modo alguno en la ciudad de Dios, porque no se puede serlo sin incurrir en injusticia. Los libros sobre las desdichas humanas, como los del Papa Inocencio III[83], no me parece que sois de los más útiles; se multiplican los males, haciendo que se fije en ellos la atención que debería apartarse de los mismos para volverla del lado de los bienes que los superan en mucho. Apruebo todavía menos los libros como el del abate Esprit[84]: De la falsedad de las virtudes humanas, de que últimamente nos ha dado un compendio, libro en que se ve todo por el lado malo, y que sirve para hacer a los hombres tales como él los representa.

§ 16. Es preciso reconocer, sin embargo, que hay desórdenes en esta vida, que se encuentran particularmente en la prosperidad de muchos malos y en la infelicidad de muchos hombres de bien. Hay un proverbio alemán que concede la ventaja a los malos, como si fuesen ordinariamente los más dichosos:
Je Krümmer Holz, je bessre Krücke:
Je arger Schalck, je grosser Glücke.
(Cuanto más torcido el leño, la muleta tanto más fuerte,
Cuanto más pillo el hombre, tanto más grande su suerte).

---

[83] Inocencio III, uno de los Papas más ilustres de la Edad Media, y uno de los más ardientes promotores del poder pontificio, nació en 1161; fue elegido Papa en 1198, y murió en 1216. El libro de que habla Leibniz es el *De Contemptu mundi, seu de miseria homínis, libri tres.* La más interesante de sus obras es la serie de Cartas, publicadas por Baluze, París, 2 vol. en fol. 1632. Laporte - Dutheil ha dado a conocer otras nuevas en las *Diplomata ad res Francorum spectantia,* París. 1791, en fol.
[84] Santiago Esprit, o el abate Esprit, aunque nunca se ordenó nació en Bezières en 1611, y murió en esta ciudad en 1678. Era miembro de la Academia Francesa. Su obra principal, imitación de la de Larochefoucauld, es la Falsedad de las virtudes humanas; París, 2 vol., 1678.

Sería de desear que este dicho de Horacio fuese verdadero para nosotros:

Raro antecedentem scelestum
Deseruit pede poena claudo.
(Rara vez abandonó la pena de un pie cojo al antecedente
melvado).

Sin embargo, sucede también muchas veces, aunque no las más, Que a los ojos del Universo el cielo se justifica. Y puede decirse con Claudiano[85]
Abstulit hunc tandem Rufini paena tumultum,
Absolvitque Deos.
(Al fin la pena de Rufino disipó este tu insulto y absolvió a
los dioses).

§ 17. Pero aun cuando no suceda esto así, siempre tiene lugar el remedio en la otra vida. La religión y la misma razón nos lo dicen, y no debemos murmurar contra un pequeño plazo que la sabiduría suprema ha tenido por conveniente dar a los hombres para arrepentirse. Sin embargo, aquí es donde crecen las objeciones por otro rumbo, cuando se piensa en la salvación y en la condenación; porque, al parecer, es extraño que en la misma eternidad del porvenir deba el mal sobrepujar al bien, bajo la suprema autoridad de quien es el bien soberano, puesto que habrán de ser muchos los llamados y pocos los escogidos. Es cierto que, a juzgar por unos versos de Prudencio[86] (Hymn. ante somnum),
Idem tamen benignos
Ultor retundit iram,
Paucosque piorum
Patitur perire in oevum,
(El mismo benigno vengador empero reprime la
ira, y sufre que pocos piadosos perezcan eternamente).

muchos han creído en su tiempo que el número de los malos que se habrán de condenar será muy pequeño; y, según algunos, se creía entonces en un término medio entre el infierno y el paraíso, y el mismo Prudencio habla como satisfecho de este término medio a

[85] Claudiano, poeta latino de la decadencia bajo el reinado de Teodosio, de Arcadio y de Honorio, nació en Alejandría, en Egipto. Una de las innumerables ediciones de sus obras es la de Gessner. 2 vol., en 8º, Leipzig, 1759.
[86] Prudencio, poeta latino, cristiano, nació en España en 348. No hay datos respecto de su muerte, pero al parecer vivió durante una buena parte del siglo V. Las obras de Prudencio forman parte de las *Poètae christiani* (Venecia, 1501, Alde). Entre las más recientes es notable la de D. Elzevier, Amsterdam, 1667, 2 tomos en 1 vol., en 12º con las notas de Nicol, Heinsius. (Según otros, nació en Tarragona en 348 y murió en 405; N. T.).

que Gregorio de Nysa[87] se inclina, así como San Jerónimo[88], quien indica también la opinión de que todos los cristianos habrán de ser al cabo admitidos a la Gracia. Una palabra de San Pablo, que él mismo tiene por misteriosa, en la que dice que todo Israel se salvará, ha dado lugar a numerosas reflexiones. Muchas personas piadosas y también sabias, pero temerarias, han resucitado la opinión de Orígenes, quien pretende que el bien triunfará a su tiempo en todo y en todas partes, y que todas las criaturas racionales se harán santas y serán bienaventuradas, hasta los malos ángeles. El libro del Evangelio eterno[89], publicado hace poco en Alemania, y defendido en una sabia obra, titulada *'Apokatástasis pánton* (Retorno de todas las cosas a su estado primitivo), ha metido mucho ruido a propósito de esta gran paradoja. M. Le Clerc ha abogado ingeniosamente por la causa de los secuaces de Orígenes, pero sin declararse en su favor.

§ 18. Hay un hombre de talento, que, llevando mi principio de la armonía hasta llegar a suposiciones arbitrarias que yo de ninguna manera apruebo, ha formado una teología casi astronómica[90]. Cree que el desorden presente de este mundo comenzó cuando el ángel presidente del globo de la tierra, la cual era entonces todavía un sol (es decir, una estrella fija y luminosa por sí misma), cometió un pecado con algunos ángeles menores de su departamento, quizá sublevándose indebidamente contra un ángel de un sol mayor; que al mismo tiempo, por virtud de la armonía preestablecida entre los reinos de la naturaleza y de la gracia y, por consiguiente, merced a causas naturales acaecidas al tiempo preciso, nuestro globo se cubrió de manchas, se hizo opaco y se vio arrojado del sitio que ocupaba, lo cual le obligó a convertirse en estrella errante o planeta, es decir, satélite de otro sol, del mismo quizá a que pertenecía el ángel cuya superioridad no quiso reconocer; que en esto consiste la caída de Lucifer; que al presente, el jefe de los ángeles malos, que la Sagrada Escritura llama príncipe y hasta dios de este mundo, envidioso, así como los ángeles de su comitiva, del animal racional que se pasea por la superficie del globo, y que Dios ha puesto en él quizá para resarcirse de la caída de aquéllos, trabaja para hacerle cómplice de sus crímenes y partícipe de sus desdichas. Entonces es cuando Jesucristo vino para salvar a los hombres. Es el hijo eterno de Dios, en tanto que es hijo único; pero habiéndose (según algunos antiguos cristianos y según el autor de esta hipótesis) revestido, en el principio de las cosas, de la más excelente de las naturalezas creadas para perfeccionarlas a todas, ha venido a colocarse entre ellas; y esta es la segunda filiación en virtud de la cual Jesucristo

---

[87] Gregorio de Nysa, hermano de San Basilio, nació en Sebaste hacia el año 331, y murió en el 392 al 400; fué obispo de Nysa desde 371 o 372. Sus principales obras son: El Hexameron (continuación de la de San Basilio), Tratado de la formación del hombre, Escritos contral los herejes. Sus obras completas han sido publicadas en París en 1615, 2 volúmenes, en fol.

[88] San Jerónimo nació en 321 en Stridon (Parmenia), y murió en 420, en Bethlem. Son de todos conocidas su profunda ciencia en las Sagradas Escrituras que ha traducido y comentado, la historia de sus austeridades, la fundación de su convento de Bethlem, sus luchas contra los herejes y la influencia que ejerció sobre muchas romanas ilustres, sobre Santa Paula particularmente. Sus obras completas han sido muchas veces publicadas. La mejor edición es la de 1704, París, 5 vol., en folio, por D. Matianay.

[89] El Evangelio eterno, célebre libro místico del siglo XIII.

[90] Teología astronómica. - No sabemos quién sea su autor.

es el primogénito entre todas las criaturas; que los cabalistas llamaban Adam Cadmón. Quizá había establecido su tabernáculo en este gran sol que nos ilumina, mas al fin vino a este globo que nosotros habitamos, nació de la Virgen y tomó la naturaleza humana para sacar a los hombres de manos del que es enemigo de ellos y suyo. Y cuando se acerque el día del juicio, y el estado presente de nuestro globo vaya a perecer, volverá de nuevo de un modo visible, para llevarse a los buenos trasplantándolos quizás al sol; y para castigar a los malos y a los demonios que los han seducido. Entonces la tierra comenzará a arder, y se convertirá quizá en un cometa. Este fuego durará yo no sé cuántos Aeones[91]: la cola del cometa aparecerá humeando incesantemente, según el Apocalipsis; y este incendio será el infierno o la segunda muerte de que habla la Sagrada Escritura. Mas al fin y al cabo, el infierno entregará sus muertos, la muerte misma aparecerá destruida, y la razón y la paz comenzarán a reinar de nuevo en los espíritus que habían sido pervertidos. Sentirán su error, adorarán a su Creador, y comenzarán a amarle tanto más, cuanto que verán la magnitud del abismo de donde han salido. Al mismo tiempo (en virtud del paralelismo armónico entre el reino de la naturaleza y el de la gracia), este incendio largo e inmenso purgará al globo de la tierra de sus manchas; volverá a ser sol; su ángel presidente recobrará su puesto, a la vez que los ángeles de su comitiva; los hombres condenados serán, como ellos, del número de los buenos ángeles; este jefe de nuestro globo rendirá homenaje al Mesías, jefe de las criaturas; y la gloria de este ángel reconciliado será mayor que lo fue antes de su caída,
Inque Deos iterum fatorum lege receptus
Aureus aeternum noster regnabit Apollo.
Y de nuevo admitido entre los dioses
por la ley de los destinos
reinará nuestro dorado Apolo
en el Olimpo eternamente.

La visión me parece entretenida y digna de un partidario de Orígenes; pero no tenemos necesidad de semejantes hipótesis y ficciones, en las cuales tiene más parte la imaginación que la revelación, y ni la misma razón queda en su debido lugar— Porque tampoco parece que haya en el Universo conocido un sitio principal que merezca ser, con preferencia a todos los demás, el asiento de la primogénita de las criaturas; y, por lo menos, el sol de nuestro sistema no lo es.

§ 19. Ateniéndose, pues, a la doctrina establecida, de que el número de los condenados por toda una eternidad será incomparablemente mayor que el de los que se salvan, es preciso decir que no por eso deja de ser el mal poco más que nada, si se le compara con el bien, cuando se considera la verdadera grandeza de la ciudad de Dios. Coelius Secundas Curio[92]

---

[91] (Haiónes), siglos.

[92] Coelius Secundas Curio nació en San Chirico, en el Piamonte, en 1503. Es uno de los pocos italianos que se hicieron protestantes. Murió en Basilea 1568. Entre otras obras citaremos como relacionadas con la filosofía: *Araneus, sive de Providentia Dei* (Basilea, 1554, en 8°); *De Amplitudine beati regni Dei dialogi, sive librí duo.* 1554, en 8°, y en Francfort, 1517, en 8°, y un *Pasquillus extaticus;*

ha escrito sobre esto un pequeño libro, *De amplitudine regni coelestis,* que ha sido reimpreso no ha mucho, pero; que está muy distante de haber comprendido la extensión del reino de los cielos. Los antiguos tenían ideas mezquinas de las obras de Dios, y San Agustín, como no conocía los descubrimientos modernos, se veía en gran apuro cuando se trataba de excusar el predominio del mal. Los antiguos creían que sólo nuestra tierra estaba habitada, y hasta les causaban espanto los antípodas, constituyendo, según ellos, el resto del mundo, algunos globos luminosos y algunas esferas cristalinas. Hoy día, cualesquiera que sean los límites que se supongan o no se supongan al universo, es preciso reconocer que hay un número infinito de globos, que son tan grandes o mejores que el nuestro, y los cuales tienen tanto derecho como él para estar habitados por seres racionales, aunque no se siga de aquí que hayan de ser hombres. El nuestro no es más que un planeta, es decir, uno de los seis satélites principales de nuestro sol; y como todas las estrellas fijas son soles igualmente, se ve cuán poca cosa es nuestra tierra con relación a las cosas visibles, puesto que no es más que un apéndice de uno de ellos. Puede suceder que todos los soles estén habitados por criaturas bienaventuradas, y nada nos obliga a creer que haya muchos condenados, porque pocos ejemplos y pocas muestras bastan para probar la utilidad que el bien saca del mal. Por otra parte, como no existe razón alguna que obligue a admitir que hay estrellas por todas partes, ¿no puede acontecer que haya un gran espacio más allá de la región de las estrellas? Que sea éste el cielo empíreo o no, siempre resulta que este espacio inmenso, que rodea toda esa región, puede estar lleno de felicidad y de gloria. Puede concebírsele como el Océano a donde van a parar los ríos de todas las criaturas bienaventuradas cuando han alcanzado toda su perfección en el sistema de las estrellas. Y ¿qué papel representarán en tal caso nuestro globo y sus habitantes? ¿No será una cosa incomparablemente menor que un punto físico, puesto que nuestra tierra no es más que un punto en comparación con la distancia de algunas estrellas fijas? Y así como la porción de la parte del universo que conocemos, se pierde casi en la nada comparada con lo que nos es desconocido, y que, no obstante, tenemos motivo para admitir, y no siendo todos los males con que se nos puede objetar más que ese casi nada, puede suceder que todos los males sean casi nada, comparados con los bienes que se dan en el universo.

§ 20. Pero es preciso resolver también las objeciones más especulativas y metafísicas de que se ha hecho mención, y que tocan a la causa del mal. Se pregunta por lo pronto: ¿de dónde nace el mal? *Si Deus est, unde malum? si non est, unde bonum?* Los antiguos atribuían la causa del mal a la materia, que creían increada e independiente de Dios; pero los que pensamos que todo ser procede de Dios, ¿dónde encontraremos el origen del mal? La respuesta es, que debe buscarse en la naturaleza ideal de la criatura, en tanto que esta naturaleza se halla encerrada en las verdades eternas que están en el entendimiento de Dios, independientemente de su voluntad. Porque es preciso considerar que hay una imperfección original en la criatura antes del pecado, porque la criatura es limitada esencialmente, y de aquí nace que no puede saberlo todo, y que puede errar e incurrir en otras faltas. Platón dice en el Timeo, que el mundo tuvo su origen en el entendimiento

---

Ginebra, 1554, en 8°, traducido al francés bajo este título: *Les visions de Pasquille,* 1547, en que el autor hace su profesión de fe.

unido a la necesidad. Otros han unido a Dios con la naturaleza. Puede darse a esto un sentido aceptable. Dios será el entendimiento; y la necesidad, es decir, la naturaleza esencial de las cosas, será el objeto del entendimiento, en tanto que consiste en las verdades eternas. Pero aquí este objeto es interno, y se encuentra en el entendimiento divino. Y allí se encuentra, no sólo la forma primitiva del bien, sino también el origen del mal; es preciso colocar la región de las verdades en lugar de la materia, cuando se trata de buscar el origen de las cosas. Esta región es la causa ideal; del mal (por decirlo así), lo mismo que del bien; pero, hablando con toda propiedad, lo formal del mal no tiene nada de eficiente, porque consiste en la privación, como vamos a ver; es decir, en aquello que la causa eficiente no hace. Por esta razón los escolásticos acostumbran a llamar deficiente a la causa del mal.

§ 21. El mal puede ser metafísico, físico y moral. El mal metafísico consiste en la simple imperfección, el mal físico en el padecimiento, y el mal moral en el pecado. Ahora bien; aunque el mal físico y el mal moral no sean necesarios, basta con que, por virtud de las verdades eternas, sean posibles. Y como esta región inmensa de las verdades contiene todas las posibilidades, es preciso que haya una infinidad de mundos posibles, que el mal entre en muchos de ellos, y que hasta en el mejor se encuentre también; y esto es lo que ha determinado a Dios a permitir el mal.

§ 22. Pero dirá alguno: ¿por qué nos habláis de permitir? ¿No hace Dios el mal y no lo quiere? Es indispensable exponer aquí lo que es la permisión o el permiso, a fin de que se vea que no sin razón empleamos esta palabra. Pero es preciso explicar antes la naturaleza de la voluntad, la cual tiene sus grados. Tomada en sentido general, puede decirse que la voluntad consiste en la inclinación a hacer una cosa en proporción del bien en ella encerrado. A esta voluntad se la llama antecedente cuando está desligada, y considera cada bien aparte en tanto que es bien. En este sentido puede decirse que Dios tiende a todo bien en tanto que es bien, *ad perfectionem simpliciter simplicem*, hablando en términos escolásticos, y esto por virtud de una voluntad antecedente. Dios tiene inclinación real a santificar y a salvar a todos los hombres, a excluir el pecado y a impedir la condenación. Puede hasta decirse que esta voluntad es eficaz de suyo *(per se)*, es decir, de tal suerte que el efecto se seguiría, si no hubiese una razón más fuerte que lo impidiera; porque esta voluntad no llega hasta el último esfuerzo *(ad summum conatum)*, puesto que si llegara, no dejaría nunca de producirlo plenamente, siendo Dios dueño de todas las cosas. El éxito entero e infalible sólo pertenece a la voluntad consecuente, como se la llama. Esta es la plena, teniendo lugar respecto de ella la siguiente regla: que jamás deja de hacerse lo que se quiere cuando se puede. Ahora bien; esta voluntad consecuente, final y decisiva, resulta del conflicto entre todas las voluntades antecedentes, tanto de las que tienden al bien como las que rechazan el mal, y del concurso de todas estas voluntades particulares, nace la voluntad total; al modo que en la mecánica, el movimiento compuesto resulta de todas las tendencias que concurren en el mismo cuerpo móvil, y satisface igualmente a cada una, en tanto que es posible hacerlo todo a la vez. Es como si se dividiese el cuerpo móvil entre estas tendencias, según he demostrado en otra ocasión en uno de los diarios de París (7 de

setiembre de 1693), al exponer la ley general de las composiciones del movimiento. En este sentido es como puede decirse que la voluntad antecedente es eficaz en cierta manera, y hasta efectiva con resultado.

§ 23. De aquí se sigue, que Dios quiere antecedentemente el bien, y consiguientemente lo mejor; y respecto al mal, Dios no quiere de ningún modo el mal moral, y no quiere de una manera absoluta el mal físico o los sufrimientos; y por esto no hay una predestinación absoluta a la condenación; y puede decirse del mal físico, que Dios le quiere muchas veces como una pena debida por la culpa y con frecuencia también como un medio propio para un fin; esto es, para impedir mayores males, o para obtener mayores bienes. La pena sirve también para producir la enmienda y para ejemplo, y el mal sirve muchas veces para gozar más del bien, y en ocasiones contribuye a que alcance mayor perfección el que lo padece, al modo que el grano que se siembra experimenta una especie de corrupción para germinar: preciosa comparación de que el mismo Jesucristo se ha servido.

§ 24. Con respecto al pecado o mal moral, aunque pueda con frecuencia servir de medio para obtener un bien o para impedir un mal, no es esto lo que le constituye en objeto suficiente de la voluntad divina, o bien en objeto legítimo de una voluntad creada; sólo puede ser admitido o permitido en cuanto se le considera como un resultado cierto de un deber indispensable, de suerte que el que quisiera permitir el pecado en otros, faltaría a lo que se debe a sí mismo; como, por ejemplo, si un oficial que debe guardar un puesto importante lo abandonase, sobre todo en tiempo de peligro, para impedir una querella en la ciudad entre dos soldados de la guarnición dispuestos a matarse.

§ 25. La regla que dice: *non esse facienda mala, ut eveniant bona,* y que veda hasta el permitir un mal moral para obtener un bien físico, lejos de ser violada, aparece aquí confirmada, y se muestra su origen y su sentido. No se aprobaría que una reina intentase salvar al Estado cometiendo un crimen, y ni siquiera permitiéndolo. El crimen es cierto y el mal del Estado es dudoso; además de que esta manera de autorizar los crímenes, si se la admitiera como buena, sería por que la rebelión de un país; la cual sin esto ya tiene lugar con una frecuencia que quizá sería mayor si se escogiese semejante medio para impedirla. Pero con relación a Dios, nada es dudoso, ni hay nada que pueda ser opuesto a la regla de lo mejor, la cual no consiente excepción ni dispensa. Y este es el sentido en que se dice que Dios permite el pecado, porque faltaría a lo que se debe a sí mismo, a lo que debe a su sabiduría, a su bondad y a su perfección, si no siguiese las grandes consecuencias de todas sus tendencias al bien, y si no escogiese lo que es absolutamente mejor, no obstante el mal de culpa que vaya envuelto en ello por la suprema necesidad de las verdades eternas. De donde se infiere que Dios quiere todo el bien en sí antecedentemente, quiere lo mejor consecuentemente como un fin, quiere lo indiferente y el mal físico algunas veces como un medio, pero sólo permite el mal moral a título de sine qua non o de necesidad hipotética, que le liga con lo mejor. Por esta razón la voluntad consecuente de Dios que tiene por objeto el pecado, no es más que permisiva.

§ 26. Importa también considerar que el mal moral es sólo un gran mal porque es origen de males físicos, y por darse en una de las criaturas más poderosas y capaces de hacerlo. Porque una mala voluntad es en su departamento lo que el principio malo de los maniqueos sería en el universo; y la razón, que es una imagen de la divinidad, suministra a las almas depravadas grandes medios de causar mucho mal. Un Calígula o un Nerón han lecho más daño que un temblor de tierra. Un hombre malo se complace en hacer padecer y en destruir, y demasiadas ocasiones se le presentan para ello. Pero siendo Dios movido a producir el mayor bien posible, y estando dotado de toda la ciencia y de todo el poder que son necesarios para el caso, es imposible que quepa en él falta, culpa, ni pecado; y cuando permite el pecado, es porque es sabio y bueno el permitirlo.

§ 27. Es indudable, en efecto, que es preciso abstenerse de impedir el pecado de otro cuando no podemos hacerlo sin pecar nosotros mismos; pero alguno dirá quizá que es Dios mismo quien obra y hace todo lo que hay de real en el pecado de la criatura. Esta objeción nos lleva a considerar el concurso físico de Dios con la criatura, después de haber examinado el concurso moral que nos embarazaba tanto. Algunos han creído con el célebre Durand de Saint-Portien[93] y con el cardenal Aureolus[94], famoso escolástico, que el concurso de Dios con la criatura (me refiero al concurso físico), es sólo general y mediato; que Dios crea las sustancias, y les da la fuerza que necesitan, y que, hecho esto, las deja obrar, y no hace más que conservarlas sin ayudarlas en sus acciones. Esta opinión ha sido refutada por la mayor parte de los teólogos escolásticos, y parece haber sido condenada en otro tiempo en la persona de Pelagio[95]. Sin embargo, un capuchino, llamado Luis Pereir de Dole, allá por el año de 1630 publicó un libro adrede para resucitarla, por lo menos con respecto a los actos libres. Algunos escritores modernos se inclinaron en su favor, y M. Bernier la sostiene en un pequeño libro sobre lo libre y lo voluntario. Pero no es posible decir, con relación a Dios, lo que es conservar, sin venir de nuevo a la opinión común sobre esta cuestión. Es preciso considerar que la acción de Dios, al conservar, debe tener relación con lo conservado tal como es, y según el estado en que esté, y así no puede ser general e indeterminada. Estas generalidades son abstracciones que no se encuentran en la verdad de las cosas singulares, y la conservación de un hombre que está de pie es diferente de la conservación de un hombre sentado. No sería así, si sólo consistiese en el acto de impedir o apartar cualquiera causa extraña que pudiera destruir lo que se quiere conservar, como sucede muchas veces cuando los hombres conservan alguna cosa; pero además de que algunas veces estamos obligados a alimentar las mismas cosas que conservamos, es preciso tener en cuenta que la conservación de Dios consiste en esta

[93] Guillermo Durand de Saint-Portien o Saint Pourcain, de los hermanos predicadores, nació en Aubernia, fuá obispo de Puy en 1318 y de Meaux en 1.326, y murió en 1333. Escribió un Comentario del libro de las sentencias, 1508, en folio, o 1515, 1569, 1586, en folio.
[94] Pedro Auriolus u Oriol, nació en Picardía a principios del siglo XIII; fué profesor en la Universidad de París, y murió en 1322 o 1345. Escribió los Comentarios sobre el libro de las sentencias; Roma, 1595-1605; 2 vol., en folio.
[95] Pelagio, célebre heresiarca del siglo IV, muy hostil al pecado original y favorable al libre albedrío. Fué combatido por San Agustín. No se sabe que haya escrito obras.

influencia inmediata y perpetua que la dependencia de las criaturas reclama. Esta dependencia tiene lugar, no sólo respecto de la sustancia, sino también de la acción, y quizá no puede explicarse con mayor claridad esta dependencia, que diciendo con la generalidad de los teólogos y de los filósofos, que es una creación continua.

§ 28. Se objetará que Dios crea entonces al presente al hombre pecador; él, que lo creó inocente en un principio. Pero aquí conviene decir, en cuanto a lo moral, que siendo Dios soberanamente sabio, no puede dejar de observar ciertas leyes, y de obrar según las reglas, tanto físicas como morales, que en su sabiduría ha escogido; y la misma razón que le ha hecho crear al hombre inocente, pero capaz de delinquir, le hace crear de nuevo al hombre cuando delinque; puesto que su ciencia hace que lo futuro sea para él como lo presente, y no podría retractar las resoluciones tomadas.

§ 29. Y en cuanto al concurso físico, debe tenerse en cuenta esta verdad, que tanto ruido ha hecho en las escuelas desde que San Agustín la ha preconizado: que el mal es una privación del ser, mientras que la acción de Dios va a lo positivo. Esta respuesta pasa por un efugio, y hasta por una cosa quimérica para muchas personas; pero he aquí un ejemplo bastante patente que deberá sacarlas de su error.

§ 30. El célebre Képler y M. Descartes (en sus cartas) han hablado de la inercia natural de los cuerpos; y esto es una cosa que se puede considerar como una perfecta imagen y hasta como un ejemplar de la limitación original de las criaturas, para mostrar que la privación constituye lo formal de las imperfecciones y de los inconvenientes que se encuentran, lo mismo en las sustancias que en sus acciones. Supongamos que la corriente de un mismo río arrastra muchos barcos, que sólo se diferencian los unos de los otros por la carga, llevando unos madera, otros piedra, unos más, otros menos. Sentado esto, sucederá que los barcos más cargados marcharán más lentamente que los otros, en el supuesto de que no los auxilien ni el viento ni los remos, ni ningún otro medio semejante. No es propiamente la pesantez causa de este retardo, puesto que los barcos descienden en lugar de subir, sino que es la misma causa que aumenta también la pesantez en los cuerpos que tienen más densidad; es decir, que son menos esponjosos, y están más cargados de la materia que les es propia, porque la que pasa a través de los poros, como no recibe el mismo movimiento, no debe tenerse en cuenta. Esto nace, por tanto, de que la materia es llevada originariamente al retardo o lentitud de movimiento, o sea, a la privación de la velocidad, no para disminuirla por sí misma cuando ya ha recibido esta velocidad, porque esto sería obrar, sino para moderar, por virtud de su receptibilidad, el efecto de la impresión cuando debe recibirla. Por consiguiente, como cuando el barco está más cargado, hay más materia movida por la misma fuerza de la corriente, es preciso que marche más lentamente. Las experiencias en el choque de los cuerpos, examinadas a la luz de la razón, muestran que es preciso emplear doble fuerza para dar una misma velocidad a un cuerpo de la misma materia, pero dos veces mayor, lo cual no sería necesario, si la materia fuese absolutamente indiferente al reposo y al movimiento, y si no tuviese esta inercia natural, de que acabamos de hablar, en virtud de la que tiene una especie de

repugnancia a ser movida. Comparemos ahora la fuerza que la corriente ejerce sobre los barcos, y que les comunica, con la acción de Dios, que produce y conserva lo que hay de positivo en las criaturas, dándoles perfección, ser y fuerza; comparemos, digo, la inercia de la materia con la imperfección natural de las criaturas, y la lentitud del barco cargado con la falta que se encuentra en las cualidades y en la acción de la criatura, y encontraremos que nada es tan exacto como esta comparación. La corriente es la causa del movimiento del barco, pero no de su retardo; Dios es la causa de la perfección de la naturaleza y de las acciones de las criaturas, pero la limitación de la receptividad de la criatura es la causa de los defectos que hay en su acción. Y así, los platonianos, San Agustín y los escolásticos han tenido razón al decir que Dios es la causa de lo material del mal, que consiste en lo positivo, y no de lo formal, que consiste en la privación; a la manera que puede decirse que la corriente es la causa de lo material del retardo, sin serlo de lo formal; es decir, es la causa de la velocidad del barco, sin ser la causa de los límites de esa velocidad. Y Dios está tan distante de ser la causa del pecado, como lo está la corriente del río de ser la causa del retardo del barco. Además, la fuerza es respecto de la materia, lo que el espíritu es respecto de la carne; el espíritu está pronto y la carne está enferma, y los espíritus obran …*Quantum non noxia corpora tardant.* (En cuanto no los retardan los cuerpos dañosos).

§ 31. Una relación igual hay entre esta o aquella acción de Dios, y esta o aquella pasión o recepción de la criatura que sólo se perfecciona en el curso ordinario de las cosas a medida de su receptividad, como se la llama. Y cuando se dice que la criatura depende de Dios en tanto que es y en tanto que ella obra, y que la conservación es una creación continua, es lo mismo que decir que Dios da siempre a la criatura y produce continuamente lo que hay en ella de positivo, de bueno y de perfecto, puesto que todo lo perfecto procede del padre de las luces; mientras que las imperfecciones y los defectos de las operaciones proceden de la limitación original que la criatura no ha podido menos de recibir en el primer origen de su existencia, por virtud de las razones ideales que la limitan. Porque Dios no podía darle todo sin hacer de ella un Dios; así que era preciso que hubiese diferentes grados en la perfección de las cosas, y que hubiera también limitaciones de todas clases.

§ 32. Esta consideración servirá también para contestar a algunos filósofos modernos que llegan hasta decir que Dios es el único actor. Es cierto que Dios es el único cuya acción es pura y sin mezcla de lo que se llama padecer, pero esto no obsta a que la criatura tenga parte también en las acciones, puesto que la acción de la criatura es una modificación de la sustancia que se vacía naturalmente en ellas, y que encierra una variación, no sólo en las perfecciones que Dios ha comunicado a aquélla, sino también en las limitaciones que tiene en sí misma, por ser ella lo que es. Lo cual hace ver igualmente que hay una distinción real entre la sustancia y sus modificaciones y accidentes, contra lo que opinan algunos escritores modernos, y particularmente el difunto duque de Buckingham[96], que se ha ocupado de este punto en un pequeño discurso sobre la religión, impreso recientemente.

[96] Jorge Villiers de Buckingham. hijo del célebre favorito de Jacobo I y Carlos I, y él mismo ministro y favorito de Carlos II, nació en Londres en 1627, y murió en 1688. Sus obras: un Discurso escrito para demostrar cuán racional es tener una religión; 1685, en 4º. Pruebas de la Divinidad, 1687, en 8°.

El mal es, por consiguiente, como las tinieblas; y, no sólo la ignorancia, sino también el error y la malicia, consisten formalmente en una especie de privación. He aquí un ejemplo del error, de que ya nos hemos servido. Veo una torre que parece redonda desde lejos, aunque es cuadrada. El pensamiento de que la torre es lo que aparece, nace naturalmente de lo que veo; y cuando me fijo en este pensamiento, resulta una afirmación, un juicio falso; pero si llevo más allá el examen, y la reflexión me hace ver que las apariencias me engañan, saldré de mi error. Permanecer en cierto sitio o no caminar más adelante sin tratar de hacer alguna observación, no son más que privaciones.

§ 33. Lo mismo sucede respecto de la malicia o de la mala voluntad. La voluntad, al tender al bien en general, debe caminar hacia la perfección que nos conviene, y la suprema perfección se da en Dios. Todos los placeres tienen en sí mismos algún sentimiento de perfección; pero cuando se limita uno a los placeres de los sentidos o a otros, con perjuicio de bienes mayores, como la salud, la virtud, la unión con Dios, la felicidad, en esta privación de una tendencia ulterior es en lo que consiste la falta. En general, la perfección es positiva, es una realidad absoluta; el defecto es privativo, nace de la limitación, y tiende a privaciones nuevas. Y así hay un dicho que es tan verdadero como antiguo: *Bonum est ex causa integra, malum ex quo libet defectu* (El bien procede de una causa total (esto es totalmente buena); como igualmente el que dice: *Malum causam habet non efficientem, sed deficientem.* (La causa del mal no es eficiente, sino deficiente). Creo que se comprenderá mejor el sentido de estos axiomas después de lo que acabo de decir.

§ 34. El concurso físico de Dios y de las criaturas con la voluntad contribuye también a las dificultades que ocurren sobre la libertad. En mi opinión nuestra voluntad no sólo está exenta de coacción, sino que también está libre de la necesidad. Aristóteles ha observado ya que hay dos cosas en la libertad, a saber: la espontaneidad y la elección, y en esto consiste nuestro imperio sobre nuestras acciones. Cuando obramos libremente, no se nos fuerza, como sucedería si nos arrastrasen aun precipicio o si nos arrojasen desde gran altura; no deja de ser libre el espíritu cuando deliberamos, como sucedería, si nos diesen un brebaje que nos privara del juicio. La contingencia se encuentra en mil acciones de la naturaleza, pero cuando no hay juicio en el que obra, no hay libertad, y si tuviéramos un juicio que no fuera acompañado de ninguna inclinación a obrar, nuestra alma sería un entendimiento sin voluntad.

§ 35. No hay que imaginarse, sin embargo, que nuestra libertad consiste en una indeterminación o en una indiferencia de equilibrio, como si fuera preciso que nos inclinásemos igualmente del lado afirmativo o del negativo o del lado de diferentes resoluciones cuando sean muchas las que puedan tomarse. Este equilibrio en todos sentidos es imposible; porque si nos viéramos igualmente inclinados por las soluciones A, B y C, no podríamos inclinarnos igualmente por A o por no A. Este equilibrio es además absolutamente contrario a la experiencia, y cuando se examina de cerca, se ve que siempre ha habido alguna causa o razón que nos ha inclinado hacia el partido que hemos tomado, aunque muchas veces no nos hagamos cargo de qué es lo que nos mueve; al modo que no

nos damos cuenta cuando salimos por una puerta de por qué echamos el pie derecho antes que el izquierdo, o el izquierdo antes que el derecho.

§ 36. Pero pasemos a examinar los argumentos que se hacen sobre esto. Los filósofos convienen hoy en que la verdad de los futuros contingentes está determinada, es decir, que los futuros contingentes son futuros, esto es, que serán y sucederán, porque tan seguro es que lo futuro será, como que lo pasado ha sido. Era cierto, hace ya cien años, que yo escribiría hoy, como será cierto dentro de cien años, que yo he escrito. Así, lo contingente, por ser futuro, no es menos contingente; y la determinación, que se llamaría certidumbre, si fuese conocida, no es incompatible con la contingencia. Se toma muchas veces lo cierto y lo determinado por una misma cosa, porque una verdad determinada está en estado de ser conocida, pudiendo decirse que la determinación es una certidumbre objetiva.

§ 37. Esta determinación nace de la naturaleza misma de la verdad, y no puede dañar a la libertad; pero hay otras determinaciones que vienen de otra parte, y en primera línea de la presciencia de Dios, que muchos han creído contraria a la libertad, porque afirman que lo que está previsto, no puede dejar de existir, y dicen verdad; pero no se sigue de aquí que sea necesario, porque la verdad necesaria es aquella en que lo contrario es imposible o implica contradicción. Ahora bien; esta verdad que lleva consigo el que yo escribiré mañana, no es de esta naturaleza, no es necesaria. Pero supuesto que Dios la prevé, es necesario que suceda; es decir, la consecuencia es necesaria, porque se sabe que ella existe, porque ha sido prevista, porque Dios es infalible, y esto es lo que se llama una necesidad hipotética. Pero no es esta la necesidad de que se trata; es, una necesidad absoluta la que debe exigirse, para poder decir que una acción es necesaria, que no es contingente, que no es efecto de una elección libre. Y, por otra parte, es muy fácil creer que la presciencia en sí misma no añade nada a la determinación de la verdad de los futuros contingentes, sino sólo en cuanto esta determinación es conocida; lo cual no aumenta la determinación o la futurición (como se la llama) de estos sucesos, cosa en que hemos convenido desde luego.

§ 38. Esta respuesta está indudablemente muy en su lugar, toda vez que se conviene en que la presciencia en sí misma no hace la verdad más determinada; está prevista porque está determinada, porque es verdadera; pero no es verdadera porque esté prevista; y en esto el conocimiento de lo futuro nada tiene que no se halle también en el conocimiento de lo pasado y de lo presente. Pero he aquí lo que un adversario podrá decir: os concedo que la presciencia en sí misma no hace que sea la verdad más determinada; pero la causa de la presciencia es la que la hace tal; porque es preciso que la presciencia de Dios tenga su fundamento en la naturaleza de las cosas, y como este fundamento hace que la verdad sea predeterminada, la impedirá ser contingente y libre.

§ 39. Este argumento ha dado lugar a que se formaran dos partidos: el de los predeterminadores[97] y el de los defensores de la ciencia media[98]. Los dominicanos y los agustinos son partidarios de la predeterminación; los franciscanos y los jesuitas modernos lo son más bien de la ciencia media. Estos dos partidos surgieron a mediados del siglo XVI, y un poco después. El mismo Molina[99] (que es quizá uno de los primeros, a la vez que Fonseca[100], que dio forma de sistema a este punto, y de quien los demás han tomado el nombre de molinistas), dice en el libro que escribió sobre la concordia del libre albedrío con la gracia, hacia el año 1570, que los doctores españoles (alude principalmente a los tomistas) que habían escrito en los últimos veinte años, no encontrando otro medio de explicar cómo Dios podía tener conocimiento cierto de los futuros contingentes, introdujeron las predeterminaciones como necesarias para las acciones libres.

§ 40. Molina creyó haber encontrado otro medio. Considera que son tres los objetos de la ciencia divina, los posibles, los sucesos actuales, y los sucesos condicionales, los cuales tendrían lugar a consecuencia de cierta condición, si ésta llegaba a realizarse. La ciencia de las posibilidades es lo que se llama ciencia de simple inteligencia; la de los sucesos que se verifican actualmente en el curso del universo, se llama ciencia de visión. Y como hay una especie de medio entre lo simplemente posible y el suceso puro y absoluto, a saber: el suceso condicional, podrá decirse también, según Molina, que hay una ciencia media entre la de la visión y la de la inteligencia. Citase el famoso ejemplo de David, quien preguntó al oráculo divino si los habitantes de la ciudad de Kegila, en que tenía intención de encerrarse, le entregarían a Saúl, en caso de que éste pusiera sitio a la ciudad. Dios respondió que sí, y entonces David tomó otro paro. Algunos defensores de esta ciencia consideran que Dios, previendo lo que los hombres harían libremente en caso de que se hallasen en tales o cuales circunstancias, y sabiendo que usarían mal de su libre albedrío, acuerda no concederles gracias ni circunstancias favorables; y puede justamente resolverlo así, puesto que estas circunstancias y estos auxilios no les hubieran servido de nada. Pero Molina se contenta con encontrar en esto, en general, una razón de los decretos de Dios, fundada sobre lo que la criatura haría en tales o cuales circunstancias.

---

[97] La Predeterminación o Premoción física de los tomistas consiste en decir que Dios obra inmediatamente en nosotros, "para que nos resolvamos en cierto sentido, pero que nuestra determinación no deja de ser libre, porque Dios quiera que lo sea.. (Bossuet, Du Libre, art. C. VIII).

[98] La ciencia media o condicionada consiste en decir que Dios ve ciertamente los actos libres a condición de que sean determinados por la gracia. (lb., C. VII).

[99] Luis Molina, teólogo español, nació en 1535, en Cuenca; murió en Madrid en 1601. Su libro, *De liberi arbitrii cum gratia donis concordia* (Lisboa, en 49, 1548), es muy célebre y se le considera como el fundamento de la opinión de los molinistas, adversarios de los jansenistas. Los primeros concedían más al libre albedrío los segundos a la gracia. Escribió también un tratado *De justitia et jure* (Maguncia, 1659, 6 volúmenes en folio).

[100] Pedro de Fonseca, llamado el Aristóteles portugués, nació en 1528, en Cartizada, y murió en 1599. Pasa con Molina por inventor de la Ciencia media. Escribió un Comentario sobre la metafísica de Aristóteles.

§ 41. No entro en todos los pormenores de esta controversia, pues me basta hacer indicaciones. Algunos autores antiguos, de quienes San Agustín y sus primeros discípulos no estaban satisfechos, abrigaban, al parecer, opiniones parecidas a las de Molina. Los tomistas y los que se llaman discípulos de San Agustín pero a quienes sus adversarios dan el nombre de Jansenistas[101], combaten esta doctrina filosófica y teológicamente. Algunos pretenden que la ciencia media debe estar comprendida en la ciencia de simple inteligencia. Pero la principal objeción va derechamente contra el fundamento de esta ciencia. Porque, ¿qué fundamento pudo tener Dios para ver lo que harían los kegilitas? Un simple acto contingente y libre sólo puede dar un principio de certidumbre, si se le considera como predeterminado por los decretos de Dios y por las causas que de él dependen. Por consiguiente, la dificultad que se encuentra en las acciones libres y actuales, se encontrará igualmente en las acciones libres condicionales, es decir, que Dios sólo las conocerá bajo la condición de sus causas y de sus decretos, que son las causas primeras de las cosas. Y no se las podrá desliar de ellas para conocer un suceso contingente de una manera que sea independiente del conocimiento de las causas. Por consiguiente, sería preciso reducirlo todo a la predeterminación de los decretos de Dios, y, por lo tanto, esta ciencia media (se dirá) no remediará nada. Los teólogos partidarios de San Agustín pretenden y sostienen también que el procedimiento de los molinistas conduce a encontrar el origen de la gracia de Dios en las buenas cualidades del hombre, lo cual estiman ellos que es contrario al honor de Dios y a la doctrina de San Pablo.

§ 42. Sería largo y enojoso examinar aquí las réplicas y contrarréplicas que ha habido por ambas partes; bastará con que yo explique cómo concibo que hay algo de verdadero de uno y otro lado. Para ello vuelvo a mi principio de la infinidad de mundos posibles, representados en la región de las verdades eternas; es decir, en el objeto de la inteligencia divina, y en que es preciso que todos los futuros condicionales estén comprendidos. Porque el caso del sitio de Kegila es de un mundo posible, que sólo difiere del nuestro en todo lo que tiene enlace con esta hipótesis, y la idea de este mundo posible representa lo que sucedería en este caso. Por consiguiente, tenemos un principio del conocimiento cierto de los futuros contingentes, ya se verifiquen actualmente, ya deban verificarse en cierto caso; porque en la región de los posibles, los futuros contingentes están representados tales como son; es decir, contingentes libres. Por tanto, no es la presciencia de los futuros contingentes, ni el fundamento de la certidumbre de esta presciencia, lo que nos debe entorpecer o perjudicar la libertad. Y aun cuando fuese cierto que los futuros contingentes, que consisten en las acciones libres de las criaturas racionales, fueran enteramente independientes de los decretos de Dios y de las causas externas, habría un medio de

[101] Jansenistas, secta célebre del siglo XVII, llamada así del nombre de su fundador, Jansenio, obispo de Iprés, que nació en Holanda en 1585 y murió en 1638. Su libro célebre, el *Augustinus*, publicado en 1640, fué la ocasión del famoso cisma que agitó a la Iglesia por espacio de ciento cincuenta años. En este libro, en que pretendía expresar las opiniones de San Agustín, el autor exagera la doctrina de la gracia y se aproxima al calvinismo. Los promotores del jansenismo han sido en Francia el abate de Saint Cyran (Dubergier de Hauranne), Arnault, Nicole, Pascal, el P. Quesnel. Véase el Port-Royal. de M. Sainte-Beuve.

preverlos, porque Dios los vería tales como son en la región de los posibles antes de decretar su admisión a la existencia.

§ 43. Pero si la presciencia de Dios nada tiene de común con la dependencia o independencia de nuestras acciones libres, no sucede lo mismo con la preordenación de Dios, con sus decretos y con el curso de las causas que —creo yo—, contribuyen siempre a la determinación de la voluntad. Y si estoy conforme con los molinistas en el primer punto, lo estoy con los predeterminadores en el segundo, pero observando siempre que la predeterminación no sea necesitante. En una palabra, soy de opinión que la voluntad se inclina siempre más por el partido que ella toma, pero que jamás está en la necesidad de adoptarlo. Es cierto que ella seguirá este camino, pero no es necesario que ella lo siga. Sucede aquí algo análogo a lo del famoso dicho: *Astra inclinant, non necessitant* (Los astros inclinan, pero no imprimen necesidad), aunque el caso no sea absolutamente semejante; porque el suceso que anuncian los astros (hablando, como lo hace el vulgo, como si la astrología tuviera algún fundamento), no siempre se verifica, mientras que la solución a que se inclina más la voluntad, nunca deja de tomarse. Además, los astros sólo pondrían una parte de las inclinaciones que concurren al suceso; pero cuando se habla de la mayor inclinación de la voluntad, se habla del resultado de todas las inclinaciones, lo mismo sobre poco más o menos que, según hemos dicho antes, la voluntad consecuente de Dios resulta de todas las voluntades antecedentes.

§ 44. Sin embargo, la certidumbre objetiva o la determinación no constituye la necesidad de la verdad determinada. Todos los filósofos lo reconocen, confesando que la verdad de los futuros contingentes está determinada, sin que por eso dejen de continuar siendo contingentes. Ninguna contradicción implicaría la cosa en sí misma, si el objeto no se siguiese; y en esto consiste la contingencia. Para entender mejor este punto, es preciso considerar que nuestros razonamientos tienen dos grandes principios: el uno el de contradicción, que hace ver que de dos proposiciones contradictorias, la una es verdadera y la otra falsa; y el otro, el de la razón determinante, que consiste en que jamás se verifica un suceso sin que haya una causa, o, por lo menos, una razón determinante, es decir, algo que pueda servir para dar razón a priori de por qué existe esto de esta manera más bien que de otra. Este gran principio tiene lugar en todos los sucesos, y nunca se dará un ejemplo en contrario; y aunque la mayor parte de las veces estas razones determinantes no nos sean bastante conocidas, jamás dejaremos de entrever que las hay. Sin este gran principio, nunca podríamos probar la existencia de Dios, y perderíamos una infinidad de razonamientos muy exactos y muy útiles de que consta aquel fundamento y sin que sufra ninguna excepción, puesto que en este caso se debilitaría su fuerza. Además de que nada es tan débil como esos sistemas en que todas son vacilaciones y excepciones; defecto de que carece el que yo sostengo, en el que todo marcha conforme a reglas generales, que a lo más se limitan las unas por las otras.

§ 45. No hay, por tanto, que imaginarse, con algunos escolásticos un poco dados a vanas quimeras, que los futuros contingentes libres sean privilegios o excepciones de esta regla

general de la naturaleza de las cosas. Siempre hay una razón preferente que lleva a la voluntad a hacer su elección; y para conservar la libertad, basta que esta razón incline sin necesitar. Esta es también la opinión de todos los pensadores antiguos, como Platón, Aristóteles y San Agustín. Jamás la voluntad se ve arrastrada a obrar si no es por la representación del bien, que prevalece sobre todas las representaciones contrarias. Y lo mismo se reconoce respecto de Dios, de los ángeles buenos y de las almas bienaventuradas, sin que por eso sean menos libres. Dios no deja de escoger lo mejor, pero no se ve precisado a hacerlo, y ni siquiera hay necesidad respecto al objeto de la elección de Dios, porque es igualmente posible cualquier otro orden de cosas. Por esta misma razón, la elección es libre e independiente de la necesidad, puesto que se hace entre muchos posibles, y la voluntad no es determinada sino por la bondad preferente del objeto. Esto no es, por tanto, un defecto con relación a Dios y a los santos; antes, por el contrario, lo sería muy grande, o más bien, sería un absurdo manifiesto el que sucediera de otra manera, hasta con respecto a los hombres de este mismo mundo, si fuesen capaces de obrar sin ninguna razón inclinante. Jamás se verá un ejemplo de esta clase; y cuando se toma una resolución por capricho o por hacer alarde de su libertad, el placer o la ventaja que creemos hallar en esta afectación es una de las razones que mueven a obrar así.

§ 46. Hay, pues, una libertad de contingencia o en cierta manera de indiferencia, con tal que se entienda por indiferencia que nada nos obliga o nos necesita en uno u otro sentido; pero nunca se da una indiferencia de equilibrio, es decir, en que todo sea perfectamente igual de una y otra parte, sin que haya más inclinación hacia una de ellas. Concurren en nosotros una infinidad de movimientos, grandes y pequeños, internos y externos, de que muchas veces no nos damos cuenta; y así, como ya he dicho, cuando se sale de una habitación, nunca faltan razones que nos obligan a echar delante un pie con, preferencia al otro, sin que se fije en ello la reflexión; porque no se encuentra en todas partes un esclavo, como en la casa de Trimalción, según Petronio, que nos grite: el pie derecho delante. Todo lo que acabamos de decir concuerda perfectamente con las máximas de los filósofos que enseñan que una causa no puede obrar sin tener una disposición a la acción; y esta disposición es la que contiene una predeterminación, ya la haya recibido el agente de fuera, ya la haya tenido en virtud de hechos propios anteriores.

§ 47. Y así no hay necesidad de recurrir, como hacen algunos nuevos tomistas, a una predeterminación nueva inmediata de Dios, que saque la criatura libre de su indiferencia, aun decreto que Dios dictara para predeterminarla, y que le. proporcione el medio de conocer lo que ella hará; porque basta que la criatura sea predeterminada por su estado precedente, el cual la inclina en un sentido más bien que en otro; y todos estos enlaces entre las acciones de la criatura y entre las criaturas todas estaban determinados en el entendimiento divino, y eran conocidos de Dios por la ciencia de simple inteligencia antes de que decretara darles la existencia. Lo cual muestra que para dar razón de la presciencia de Dios no hay necesidad de recurrir, ni a la ciencia media de los molinistas, ni a esa

predeterminación que un Bañes[102] o un Alvarez[103] (autores, por otra parte, muy profundos) han enseñado.

§ 48. Esa falsa idea de una indiferencia de equilibrio ha producido muchas dificultades a los molinistas. Se les preguntaba, no sólo cómo es posible conocer a qué puede determinarse una causa absolutamente indeterminada, sino también cómo es que de esto resultara al fin una determinación que careciera de prueba y origen, porque decir con Molina que ese es el privilegio de la causa libre, no es decir nada; es darle el privilegio de existir a un ente quimérico. Da gusto el ver cómo se atormentan para salir de un laberinto que no tiene ninguna salida. Algunos enseñan que esto se verifica antes de que la voluntad se determine virtualmente para salir de su estado de equilibrio; y el padre Luis del Dole, en su libro sobre el Concurso de Dios, cita a los molinistas que tratan de salvarse por este medio, porque se ven precisados a reconocer que la causa tiene que estar dispuesta a obrar. Pero nada ganan con esta respuesta, porque no hacen más que apartar la dificultad, puesto que se les puede preguntar de igual modo, cómo la causa libre llega a determinarse virtualmente. Jamás saldrán de este conflicto sin confesar que hay una predeterminación en el estado precedente de la criatura libre, la cual le inclina a determinarse.

§ 49. Por esto el caso que se cita del asno de Buridán[104], colocado entre dos prados, igualmente inclinado hacia el uno que hacia el otro, es una ficción que no puede tener lugar en el universo, en el orden de la naturaleza, aunque M. Bayle sea de otra opinión. Es cierto que si el caso fuera posible, sería preciso decir que el asno se dejaría morir de hambre; pero en el fondo, la cuestión recae sobre lo imposible, a no ser que Dios lo produjera adrede. Porque el universo no puede ser partido al medio por un plano tirado por el centro del asno, cortándole verticalmente en el sentido de su longitud, de suerte que todo sea igual y semejante de uno y otro lado como una elipse o cualquiera figura en un plano, de las que yo llamo arfidextras, es partida de este modo en dos por medio de una línea recta que pase por el centro. Porque ni las partes del universo, ni las vísceras del animal son semejantes, ni están igualmente situadas por ambos lados en este plano vertical. Habrá, pues, siempre muchas cosas en el asno y fuera del asno, aunque no nos aparezcan, que le inclinarán y determinarán a ir a un lado más bien que al otro. Y aunque el hombre sea libre, lo cual no es el asno, nunca deja de ser muy cierto, por la misma razón que en el hombre el caso de un perfecto equilibrio entre dos partidos es imposible, y que un ángel o, por lo menos, Dios podría dar razón siempre de la resolución que el hombre ha

---

[102] Domingo Bañes, teólogo español, nació en Valladolid y murió en 1604. Es autor de muchas obras teológicas y de comentarios sobra Aristóteles.

[103] Alvarez, dominicano español, nació en Castilla la Vieja, y fué defensor de las doctrinas tomistas contra los molinistas. Escribió: *De Auxiliis divinae gratiae,* Lyón, 1611, en fol.; *De Concordia liberi arbitii cum praedestinatione,* Lyón, 1622, en 89. Parece ser el autor de la doctrina del Poder próximo, que tanto critica Pascal en sus Provinciales.

[104] Juan Buridan, célebre escolástico, discípulo de Ockam, vivió en el silo XIV. Nada se sabe de su nacimiento ni de su muerte. Se conocen sus Comentarios sobre Aristóteles, París, 1518, en folio. Era de la secta de los nominalistas.

tomado, designando una causa o una razón inclinante que le ha llevado verdaderamente a adoptarla, aunque esta razón sería muchas veces complicada e inconcebible para nosotros, porque el encadenamiento de las causas que se ligan las unas a las eras va muy allá.

§ 50. Por esto, la razón que M. Descartes aduce para probar la independencia de nuestras acciones libres por un supuesto sentimiento vivo e intenso, no tiene fuerza. Nosotros no podemos sentir propiamente nuestra independencia, ni nos apercibimos siempre de las causas, con frecuencia imperceptibles, de que depende nuestra resolución. Es como si la aguja imantada tuviera gusto en girar hacia el Norte, porque creyera que giraba independientemente de ninguna otra causa, no apercibiéndose de los movimientos insensibles de la materia magnética. Sin embargo, más adelante veremos en qué sentido es muy cierto que el alma humana es por completo su propio principio natural con relación a sus acciones, dependiendo de sí misma, y siendo independiente de todas las demás criaturas.

§ 51. Con respecto a la volición misma, es un tanto impropio el decir que es un objeto de la voluntad libre. Nosotros queremos obrar, hablando con exactitud, pero no queremos querer; de otra manera podríamos decir que queremos tener la voluntad de querer, y así iríamos hasta el infinito. No seguimos siempre el último juicio del entendimiento práctico, al determinarnos a querer; pero seguimos siempre, al querer, el resultado de todas las inclinaciones que proceden, tanto del lado de las razones, como del de las pasiones, lo cual tiene lugar muchas veces sin un juicio claro del entendimiento.

§ 52. Todo es, por lo mismo, cierto, y está determinado de antemano en el hombre, como en todas las demás cosas, y el alma humana es una especie de autómata espiritual, aunque las acciones contingentes en general y las acciones libres en particular no sean por esto necesarias por virtud de una necesidad absoluta, que sería verdaderamente incompatible con la contingencia. Y así, ni la futurición en sí misma, por cierta que ella sea, ni la previsión infalible de Dios, ni la predeterminación de las causas, ni la de los decretos de Dios, destruyen esta contingencia ni esta libertad. Se está de acuerdo en esto con respecto a la futurición y a la previsión, según hemos explicado ya; y puesto que el decreto de Dios consiste únicamente en la resolución que ha tomado, después de haber comparado todos los mundos posibles, de escoger el mejor y de darle la existencia por la omnipotente palabra del *Fiat* (hágase), junto con todo lo que este mundo contiene, es claro que este decreto no muda nada en la constitución de las cosas, y que las deja tales como eran en el estado de pura posibilidad, es decir, que no muda nada, ni en su esencia o naturaleza, ni siquiera en sus accidentes, representados ya perfectamente en la idea de este mundo posible. Y así, lo que es contingente y libre, libre y contingente queda, lo mismo bajo los decretos de Dios, que bajo la previsión.

§ 53. Pero Dios mismo (se dirá) no podrá entonces mudar nada en el mundo. Seguramente no podría mudarlo al presente, salvo su sabiduría, puesto que ha previsto la existencia de este mundo y de lo que en él se contiene, y también puesto que tomó la resolución de darle

la existencia, como que no puede ni engañarse ni arrepentirse, y que no era propio de él tomar una resolución imperfecta atendiendo a una parte y no al todo. Y así, estando todo ordenado desde el principio, sólo esta necesidad hipotética, en la que todo el mundo conviene, es la que hace que después de la previsión de Dios o después de su resolución nada pueda mudarse; y sin embargo, los sucesos en sí mismos subsisten siendo contingentes. Porque (poniendo aparte esta suposición de la futurición de la cosa y de la previsión o de la resolución de Dios, suposición que da por sentado que la cosa sucederá, y conforme a la cual es preciso decir: *Unumquodque, cuando est, oportet esse, aut unumquodque, siquidem erit, oportet futurum esse*) —cuando una cosa existe, es necesario que exista; puesto que una cosa existirá, es necesario que entonces exista—, porque, repito, el suceso nada tiene en sí que le haga necesario y que no permita concebir que cualquiera otra cosa podía suceder en su lugar. Y en cuanto al enlace de las causas con los efectos, él inclina sólo al agente libre sin necesitarle, como acabamos de explicar; así que no constituye siquiera una necesidad hipotética sino uniéndose a ella alguna cosa exterior, a saber, esta máxima misma, que la inclinación preferente triunfa siempre.

§ 54. También se dirá, que si todo está ordenado, Dios no puede hacer milagros. Pero es preciso tener en cuenta que los milagros que suceden en el mundo estaban ya incluidos y representados como posibles en este mismo mundo, considerado en estado de pura posibilidad; y Dios, que los ha hecho después, había ya decretado el hacerlos cuando escogió este mundo. Se dirá también que las súplicas y las oraciones, los méritos y los deméritos, las buenas y malas acciones, de nada sirven, puesto que nada puede mudarse. Esta objeción es la que más preocupa al vulgo, y, sin embargo, no es más que un puro sofisma. Esas oraciones, esas súplicas, esas buenas o malas acciones que se verifican hoy, existían ya ante Dios cuando tomó la resolución de ordenar las cosas. Las que tienen lugar en este mundo actual, estaban ya representadas en la idea de ese mismo mundo cuando era todavía sólo posible a la vez que sus efectos y sus resultados, y estaban atrayéndose la gracia de Dios, sea natural, sea sobrenatural, exigiendo castigos y reclamando recompensas; todo en la misma forma que sucede realmente en este mundo después que Dios lo ha escogido. La oración y la acción buena eran entonces ya una buena causa o condición ideal, es decir, una razón inclinante que podía contribuir a la gracia de Dios o a la recompensa, como contribuye al presente de una manera actual. Y como todo está ligado sabiamente en el mundo, es claro que Dios, previendo lo que libremente sucedería, ha arreglado el resto de las cosas de antemano, o (lo que es lo mismo) ha escogido este mundo posible donde todo estaba arreglado de esta manera.

§ 55. Esta consideración destruye al mismo tiempo el argumento que los antiguos llamaban sofisma perezoso, Logos argos, cuya conclusión era que no debía hacerse nada; porque, se decía, si lo que yo quiero debe suceder, sucederá aunque yo no haga nada; y si no debe suceder, nunca sucederá por más que me tome el trabajo de obtenerlo. Esta necesidad que se imagina en los sucesos, desligada de sus causas, puede llamársela *fatum mahometanum,* como más arriba se ha dicho, porque se cuenta que ese argumento hace que los turcos no se aparten de los lugares donde la peste hace estragos. Mas la respuesta es

muy fácil; siendo cierto el efecto, la causa que lo habrá de producir, lo es igualmente; y si el efecto tiene lugar, será resultado de una causa proporcionada. Y así vuestra pereza hará quizá que no obtengáis nada de lo que deseáis, y que os sobrevengan los males que hubierais evitado, obrando con cuidado. Se ve, pues, que el enlace de las causas con los efectos, lejos de determinar una fatalidad insoportable, proporciona más bien un medio de evitarla. Hay un proverbio alemán que dice que la muerte quiere siempre tener una causa; y no hay cosa más verdadera. Moriréis tal día (supongamos que sea así y que Dios lo prevé), sí, sin duda; pero será porque haréis lo que os conducirá a ello. Lo mismo sucede con los castigos de Dios, que dependen también de sus causas, y aquí cuadra bien citar el famoso pasaje de San Ambrosio[105], (in. Cáp.. I. Lucae): *Novit Dominus mutare sententiam, si tu noveris mutare delictum,* (Dios sabe mudar su sentencia, si tú supieres mudar tu delito), lo cual no debe entenderse de la reprobación, sino de la conminación, como la que Jonás hizo de parte de Dios a los ninivitas. Y este dicho vulgar: *Si non praedestinatus, fac ut praedestineris* (Si no has sido predestinado, haz que seas predestinado), no debe tomarse a la letra, pues su verdadero sentido es, que el que dude de si está predestinado, no tiene más que hacer lo que debe, para serlo por la gracia de Dios. El sofisma que concluye en que no se debe tomar trabajo alguno por nada de este mundo, será quizá útil a veces para conducir ciegamente a ciertas gentes al peligro, lo cual se ha dicho en particular de los soldados turcos; pero quizá el Maslach ha tenido más parte en esto que el sofisma; además muchos niegan, hoy en día, este espíritu determinado y resuelto de los turcos.

§ 56. Un sabio médico de Holanda, llamado Juan de Beverwyck, ha tenido la curiosidad de escribir un libro De termino *vitae*, y de reunir muchas respuestas, cartas y discursos de algunos pensadores de su tiempo sobre este asunto. Este folleto está impreso, y sorprende el ver cómo se alucinan las gentes, y de qué manera se enredan con un problema que, en realidad, es lo más fácil del mundo. Visto esto, no deben chocarnos las muchas dudas de que el género humano no puede salir. La verdad es, que el hombre se complace en extraviarse, y como que se da una especie de paseo el espíritu que no quiere sujetar la atención, ni someterse al orden y a las reglas. Parece que estamos como acostumbrados a la broma, y que miramos como asunto de diversión las ocupaciones más serias, cuando menos pensamos en ello.

§ 57. Me temo que en la última disputa entre los teólogos de la confesión de Augsbourg, de termino *penitentiae peremptorio,* que ha dado ocasión a muchos tratados en Alemania, se haya deslizado algún error, pero de distinta naturaleza. Los términos prescritos por las leyes se llaman *fatalia* entre los jurisconsultos. Puede decirse en cierta manera, que el término perentorio prescrito al hombre para arrepentirse y corregirse, es cierto respecto de Dios, respecto de todo lo que es cierto. Dios sabe cuándo un pecador estará tan empedernido, que a nada cabe hacer por él; pero no que sea imposible el que haga penitencia o que sea preciso que le sea rehusada la gracia suficiente, después de cierto

---

[105] San Ambrosio. uno de los Padres de la Iglesia latina, nació en 340, murió en 397, y fué obispo de Milán en 364. La mejor edición completa de sus obras es la de los benedictinos, 2 vol. en folio, 1686 y 90.

tiempo, gracia que no falta jamás, sino porque habrá un tiempo tras el cual no se aproximará ya a las vías de la salvación. Pero nosotros nunca tenemos señales ciertas para conocer este término, ni tenemos tampoco derecho a considerar que un hombre esté absolutamente abandonado, porque esto sería formar un juicio temerario. Vale más tener siempre derecho a esperar, y es esta, entre otras mil, una de las ocasiones en que nuestra ignorancia puede ser útil. *Prudens futuri temporis exitum Caliginosa nocte premit Deus.* (El Dios prudente envuelve en noche caliginosa el resultado del tiempo futuro).

§ 58. Todo el porvenir está determinado, sin duda; pero como no sabemos el cómo, ni lo que está previsto y resuelto, debemos cumplir con nuestro deber, siguiendo a la razón que Dios nos ha dado y observando las reglas que nos ha prescrito, y luego debemos mantener el espíritu en reposo, dejando a cargo de Dios mismo el cuidado del resultado, porque jamás dejará de hacer lo mejor, no sólo en general, sino también en particular para los que tengan verdadera confianza en él, es decir, una confianza que en nada se diferencie de la verdadera piedad, de la fe viva y de la caridad ardiente, y que no nos permita omitir nada de lo que puede depender de nosotros en cumplimiento de nuestro deber y en su servicio. Es cierto que ningún servicio podemos hacerle, porque de nada tiene necesidad; pero es servirle, en nuestro lenguaje, cuando nos proponemos cumplir su presunta voluntad, concurriendo al bien que conocemos en aquello en que podemos contribuir, porque debemos presumir siempre que a eso es a lo que se dirige su voluntad, hasta que el suceso nos haga ver que ha tenido Dios razones más fuertes, aunque quizás desconocidas para nosotros, que le han hecho posponer este bien que nosotros buscábamos, a otro mayor que él mismo se haya propuesto, y que no habrá dejado o no dejará de efectuar.

§ 59. Acabo de demostrar como la acción de la voluntad depende de sus causas, que no hay nada tan propio de la naturaleza humana como esta dependencia de nuestras acciones, pues de otra manera se caería en un fatalismo absurdo e intolerable, es decir, en el *fatum mahometanum,* que es el peor de todos, porque destruye la previsión y el buen consejo. Sin embargo, conviene hacer ver cómo esta dependencia de las acciones voluntarias no impide que haya en el fondo, en nosotros, una espontaneidad maravillosa que hace al alma, en cierto sentido, independiente en sus resoluciones de la influencia física de todas las demás criaturas. Esta espontaneidad, poco conocida hasta ahora, que levanta nuestro imperio sobre nuestras acciones todo cuanto es posible, es un resultado de la armonía preestablecida, de la que es necesario dar aquí alguna explicación. Los filósofos de la escuela creían que había un influjo físico recíproco entre el cuerpo y el alma, pero desde que se ha previsto que el pensamiento y la masa extensa no tienen ningún enlace entre sí y que son criaturas que difieren *toto genere,* muchos pensadores modernos han reconocido que no existe semejante comunicación física entre el alma y el cuerpo, aunque la comunicación metafísica subsista siempre, lo cual hace que el alma y el cuerpo compongan un mismo agente, o lo que se llama una persona. Esta comunicación física, si la hubiese, haría que el alma mudase el grado de la velocidad y la línea de dirección de los movimientos que se dan en el cuerpo, y viceversa, el cuerpo cambiaría el curso de los pensamientos que se dan en el alma. Pero es imposible deducir este efecto de ninguna

noción que se conciba en el cuerpo y en el alma, aunque nada sea para nosotros mejor conocido que el alma, puesto que nos es íntima, es decir, es íntima a sí misma.

§ 60. M. Descartes ha querido capitular y hacer que dependa del alma una parte de la acción del cuerpo. Creía conocer una regla de la naturaleza que, según él, consiste en que la misma cantidad de movimiento se conserva en el cuerpo. No le parecía posible que la influencia del alma violase esta ley de los cuerpos, sino que creía que el alma puede mudar la dirección de los movimientos que tienen lugar en el cuerpo; en la misma forma, más o menos, que un jinete, aun cuando no da fuerza al caballo que monta, no deja de gobernarle, dirigiendo esta fuerza del lado que le conviene. Pero como esto se hace por medio del freno, del bocado, de las espuelas y de otros auxilios materiales, se concibe bien cómo pueda suceder esto; pero no hay instrumentos de que el alma pueda servirse con este objeto; no los hay ni en el alma ni en el cuerpo, es decir, ni en el pensamiento, ni en la masa, que puedan servir para explicar este cambio del uno por el otro. En una palabra: que el alma mude la cantidad de fuerza y que mude la línea de dirección, son dos cosas igualmente inexplicables.

§ 61. Además, después de Descartes se han descubierto dos verdades importantes sobre este punto. La primera es, que la cantidad de fuerza absoluta que en efecto se conserva, es diferente de la cantidad de movimiento, como ya lo he demostrado en otra parte. El segundo descubrimiento es, que se conserva también la misma dirección en todo el conjunto de cuerpos que se supone que obran entre sí, cualquiera que sea la manera en que se choquen. Si M. Descartes hubiera conocido esta regla, hubiese hecho a la dirección de los cuerpos tan independiente del alma, como su fuerza; y creo que esto le hubiera conducido en derechura a la hipótesis de la armonía preestablecida, a la que me han conducido estas mismas reglas. Porque además de ser esa influencia física de una de estas sustancias sobre la otra inexplicable, me ha parecido que a menos de tener lugar un desorden completo en las leyes de la naturaleza, el alma no podía obrar físicamente sobre el cuerpo. Y he creído que no debía darse oídos a ciertos filósofos, muy entendidos por otra parte, que hacen que concurra Dios; para que se produzca tal efecto, a la manera que se hace uso de la tramoya en el teatro para llegar al desenlace de la pieza, sosteniendo que Dios se ocupa expresamente en mover el cuerpo como lo quiere el alma, o en dar al alma las percepciones que pide el cuerpo; en cuanto este sistema, que se llama de las causas ocasionales (porque enseña que Dios obra sobre el cuerpo con ocasión del alma o viceversa), además de introducir el milagro perpetuo para sostener el comercio entre estas dos sustancias, no evita en las leyes naturales, establecidas con cada una de estas mismas sustancias, el desorden que su influencia mutua causaría para la opinión común.

§ 62. Y así, estando persuadido del principio de la armonía en general, y por consiguiente de la preformación y de la armonía preestablecida entre todas las cosas, entre la naturaleza y la gracia, entre los decretos de Dios y nuestras acciones previstas, entre todas las partes de la materia, y hasta entre el porvenir y el pasado, en conformidad todo con la soberana sabiduría de Dios, cuyas obras son todo lo armónicas que es posible concebir, yo no podía

menos de venir a parar a este sistema, según el cual Dios ha creado el alma al principio de tal manera, que debe producir y representarse ordenadamente lo que pasa en el cuerpo, y el cuerpo de tal manera, que debe ejecutar de suyo lo que el alma ordena. De suerte que las leyes que ligan los pensamientos del alma en el orden de las causes finales y según la evolución de las percepciones, deben producir imágenes que coincidan y concuerden con las impresiones que hacen los cuerpos sobre nuestros órganos; y las leyes de los movimientos que se verifican en los cuerpos, que se unen y siguen en el orden de las causas eficientes, se encuentren también y concuerden de tal manera con los pensamientos del alma, que el cuerpo sea llevado a obrar cuando el alma quiere.

§ 63. Y lejos de venir esto en daño de la libertad, no puede concebirse cosa más favorable a ella. M. Jacquelot ha demostrado muy bien en su libro, De la Conformidad de la Razón con la Fe, que es como si uno que supiera todo lo que yo había de ordenar a mi criado durante todo el día de mañana, construyera un autómata que se pareciera perfectamente a este criado, y que ejecutase puntualmente durante todo el día cuanto yo le ordenara; lo cual no me impediría a mí el ordenar libremente todo lo que quisiera, aunque la acción del autómata que me sirviese, no tendría nada de libre.

§ 64. Por otra parte, dependiendo todo lo que pasa en el alma sólo de ella misma, según este sistema, y procediendo su estado siguiente sólo de ella y de su estado presente, ¿qué mayor independencia se le puede dar? Es cierto que aún queda en pie cierta imperfección en la constitución del alma. Todo lo que le sucede, depende de ella; pero no depende siempre de su voluntad: esto sería demasiado. Ni siquiera es siempre conocido por su entendimiento o apercibido distintamente; porque en ella hay, no sólo un orden de percepciones distintas que constituyen su poder o imperio, sino también una serie de percepciones confusas o de pasiones que forman su esclavitud; y no hay que extrañarlo, porque el alma sería una divinidad, si sólo tuviese percepciones distintas. Sin embargo, algún poder tiene también sobre estas percepciones confusas; si bien de una manera indirecta, porque aun cuando no pueda mudar sus pasiones de golpe, puede trabajar por conseguirlo paulatinamente, y crearse pasiones nuevas, y hasta hábitos. También tiene un poder semejante sobre las percepciones más distintas, pudiendo crearse indirectamente opiniones y voluntades, y también impedir el tener tales o cuales, y suspender o adelantar su juicio; porque podemos buscar de antemano medios que nos sirvan para detenernos en ocasiones, cuando estemos para dar un paso resbaladizo en el sentido de un juicio temerario; podemos hallar algún incidente que nos haga diferir nuestra resolución, aunque esté preparado el negocio para el fallo; y aunque nuestra opinión y nuestro acto de querer no sean directamente objetos de nuestra voluntad (como ya he observado), no por eso dejamos de tomar a veces medidas para querer, y hasta para creer con el tiempo lo que no se quiere o no se cree al presente; tan grande es la profundidad del espíritu del hombre.

§ 65. En fin, para concluir con este punto de la espontaneidad, es preciso decir, que tomando las cosas en rigor, el alma tiene en sí el principio de todas sus acciones y hasta de todas sus pasiones; y que lo mismo sucede respecto de todas las sustancias simples

desparramadas por toda la naturaleza, aunque sólo se da la libertad en las que son inteligentes. Sin embargo, en el sentido popular, y juzgando por las apariencias, debemos decir que el alma depende en cierta manera del cuerpo y de las impresiones de los sentidos, a la manera que en el uso ordinario hablamos como Tolomeo y Tycho Brahe, y pensamos como Copérnico, cuando se trata de la salida y de la puesta del sol.

§ 66. Puede, sin embargo, entenderse en un sentido verdadero y filosófico esta dependencia mutua que concebimos entre el alma y el cuerpo. Y es que una de estas sustancias depende de la otra idealmente, en tanto que la razón de lo que se hace en la una corresponde a lo que se da en la otra, lo cual ha tenido lugar en los decretos de Dios desde el acto que dispuso de antemano la armonía que había de regir entre ellas; a la manera que el autómata arriba citado, que hiciera las funciones de criado, dependería de mí idealmente, en virtud de la ciencia del que, siendo sabedor de las órdenes que yo había de dar, le hubiese hecho capaz de servirme puntualmente durante todo el día siguiente. El conocimiento de mis voliciones futuras habría movido a este gran artesano, el cual formaría en seguida el autómata: mi influencia sería objetiva y la suya física. Porque en tanto que el alma tiene perfección y pensamientos distintos, Dios ha acomodado el cuerpo al alma, y ha hecho de antemano que el cuerpo se vea arrastrado a ejecutar sus órdenes; y en tanto que el alma es imperfecta y que sus percepciones son confusas, Dios ha acomodado el alma al cuerpo, de suerte que el alma se deja influir por las pasiones que nacen de las representaciones corporales; lo cual produce el mismo efecto y la misma apariencia que si el uno dependiese del otro inmediatamente y por medio de una influencia física. Y hablando propiamente, por medio de sus pensamientos confusos es como el alma se hace presente a los cuerpos que la rodean. Y lo mismo debe entenderse de todo lo que se concibe sobre las acciones de unas sustancias simples sobre las otras. Y la razón de esto es, que cada una tiene que obrar sobre la otra en la medida de su perfección, aunque sólo sea idealmente y en la razón de las cosas, esto es, en cuanto Dios ha arreglado desde el principio la influencia de una sustancia sobre otra, según la perfección o imperfección que hay en cada cual; si bien la acción y la pasión son siempre mutuas en las criaturas, porque una parte de las razones que sirven para explicar distintamente lo que se hace, y que han servido para darles la existencia, están en una de las sustancias, y otra parte de estas razones se da en la otra, estando las perfecciones y las imperfecciones siempre mezcladas y repartidas. Por esta razón atribuimos la acción a la una y la pasión a la otra.

§ 67. Pero, en fin, cualquiera que sea la dependencia que concibamos en las acciones voluntarias, y aun cuando se suponga una necesidad absoluta y matemática (lo cual no es cierto), no se seguiría de ahí el que no habría tanta libertad como la que es necesaria para que sean las recompensas y los castigos justos y racionales. Es cierto que comúnmente se habla, como si la necesidad de la acción hiciera cesar todo mérito o demérito, todo derecho de alabar y de condenar, de recompensar y de castigar, pero es preciso reconocer que esta consecuencia no es absolutamente justa. Estoy muy distante de seguir las opiniones de

Bradwardin[106], de Wiclef, de Hobbes y de Espinoza, quienes sostienen, al parecer, esta necesidad completamente matemática, que creo haber refutado lo suficiente, y quizá con más claridad que lo han hecho otros; mas, sin embargo, es preciso dar siempre testimonio de la verdad, y no imputar a un dogma lo que no ce deduce de él. Además, esos argumentos prueban demasiado, puesto que probarían lo mismo contra la necesidad hipotética, y justificarían el sofisma perezoso; porque la necesidad absoluta del resultado de las causas no añadiría nada en este punto a la certidumbre infalible de una necesidad hipotética.

§ 68. Es preciso, en primer lugar, por tanto, convenir en que matar a un furioso cuando no hay otro medio de defenderse de él, es lícito. También se reconocerá que es permitido, y muchas veces hasta necesario, destruir los animales venenosos o muy dañinos, aunque no lo sean por falta suya.

§ 69. En segundo lugar, se castiga a una bestia, aunque esté destituida de razón y de libertad, cuando se cree que esto puede servir para corregirla; y así se hace con los perros y los caballos, produciendo muy buenos resultados. Las recompensas nos sirven también para gobernar a los animales, y así, cuando uno de éstos tiene hambre, el alimento que se le da hace que se pueda obtener de él un trabajo, que sin eso no se alcanzaría.

§ 70. En tercer lugar, también podría imponerse la pena capital a las bestias (donde no se trata ya de la corrección de la bestia castigada), si esta pena pudiera servir de ejemplo o causar terror a las demás para evitar los daños que pudieran hacer. Rorarius, en su libro sobre la Razón de las bestias, dice que en África se crucificaba a los leones para alejar a los demás de su especie de las ciudades y de los sitios frecuentados; y que, pasando por el país de Juliers, observó que se ahorcaba a los lobos para mayor seguridad de los apriscos. Hay gentes en las aldeas que clavan las aves de rapiña a las puertas de las casa, por creer que otras semejantes no concurrirán allí tan fácilmente. Y estos procedimientos deberían estimarse siempre procedentes, si sirvieran.

§ 71. Por tanto, y en cuarto lugar, puesto que es seguro y se sabe por experiencia que el temor a los castigos y la esperanza de las recompensas sirven para hacer que se abstengan los hombres del mal y que obren el bien, habrá razón y derecho para servirse de estos medios, aun suponiendo que obraran los hombres necesariamente por cualquiera especie de necesidad que pueda imaginarse. Se objetará que si e1 bien o el mal son necesarios, es inútil emplear medios para obtenerlos o impedirlos; pero a esto ya respondimos antes al hablar del sofisma perezoso. Si el bien y el mal fuesen necesarios sin esos medios, serían éstos inútiles; pero no hay nada de eso. Estos bienes y estos males no se verifican sino por virtud de la asistencia de esos medios; y si esos hechos fuesen necesarios, los medios

[106] Tomás Bradwardin, arzobispo de Canterbury, nació en hartfield en 12917 y murió en Lambeth en 1348. La más célebre de sus obras es la *Da Causa Dei contra Pelagium,* en la que los protestantes han creído encontrar su doctrina de la gracia. Se conocen además como suyas: una Geometría especulativa, París, 1531, y una Aritmética especulativa, París, 1502.

constituirían una parte de las causas que los harían necesarios, puesto que la experiencia muestra que muchas veces el temor o la esperanza impiden el mal o anticipan el bien. Esta objeción apenas difiere del sofisma perezoso, que se opone a la certidumbre lo mismo que a la necesidad de los sucesos futuros. De suerte que puede decirse que estas objeciones lo mismo se dirigen contra la necesidad hipotética, que contra la necesidad absoluta, y que prueban lo mismo contra la una que contra la otra, es decir, no prueban absolutamente nada.

§ 72. Ha tenido lugar una gran disputa entre el obispo Bramhall y M. Hobbes, que comenzó cuando estaban ambos en París, continuó después de la vuelta de ambos a Inglaterra, y se halla toda contenida en un volumen en 4º, que se publicó en Londres en 1656. Está escrita en inglés, y no ha sido traducida, que yo sepa, ni se ha insertado en las obras latinas de M. Hobbes. Tuve en otro tiempo en mi poder este escrito, y después he vuelto a dar con él; y observé desde luego que no probó Hobbes en modo alguno la necesidad absoluta de todas las cosas, pero que hizo ver con bastante claridad que la necesidad no destruiría todas las reglas de la justicia divina o humana, ni impediría enteramente el ejercicio de esta virtud.

§ 73. Hay, sin embargo, una especie de justicia y cierta clase de recompensas y de castigos, que no parecen que serían aplicables a los que obrasen por una necesidad absoluta, si la hubiese. Esta especie de justicia es la que no tiene por objeto la enmienda, ni el ejemplo, ni siquiera la reparación del mal: Esta justicia está sólo fundada en la conveniencia que pide cierta satisfacción para expiar una acción mala. Los socinianos, Hobbes y algunos otros, no admiten esta justicia penal que es propiamente vindicativa, y que Dios se ha reservado en muchas ocasiones; pero que al mismo tiempo ha comunicado a los que tienen derecho a gobernar a los demás, y por cuyo medio Dios la ejerce con tal que obren por razón y no por pasión. Los socinianos creen que carece de fundamento, pero está siempre fundada en una relación de conveniencia, que satisface no sólo al ofendido, sino también a los sabios que lo ven, del mismo modo que una buena armonía o una buena arquitectura contentan a los espíritus bien formados. Y como el sabio legislador ha amenazado y prometido, por decirlo así, un castigo, a su firmeza corresponde el no dejar la acción enteramente impune, aun cuando la pena no sirve ya para corregir a nadie. Pero aunque no hubiere prometido nada, basta con que medie la conveniencia que le hubiera obligado a hacer la promesa, puesto que el sabio sólo promete lo que es propio o conveniente. Y puede hasta decirse que en este caso hay una especie de reparación para el espíritu, al cual el desorden ofendería, si el castigo no contribuyese a restablecer el orden. Puede consultarse sobre este punto lo que Grocio ha escrito contra los socinianos sobre la satisfacción de Jesucristo, y lo que Crellius[107] ha respondido.

[107] Juan Crellius, teólogo sociniano, nació cerca de Nuremberg, en 1590, y murió en Cracovia en 1633. Escribió: *Ethica Aristotélica ad sacra. litt. normara emendata,* 1656, en 4° *De Deo et attributis ejus.* Cracovia, 1630 -*Vinditiae pro religionis libertate,* 1637 en 8° bajo el pseudónimo de junio Bruto Potano. traducido por Naigeon (Londres, 1769, en 12°).

§ 74. Por esto las penas de los condenados continúan, aun cuando no sirven ya para apartar del mal; así como las recompensas de los bienaventurados continúan, aun cuando ya no sirven para asegurarse en el bien. Puede decirse, sin embargo, que los condenados se atraen siempre nuevos dolores por virtud de nuevos pecados; y que los bienaventurados se atraen siempre nuevos goces por virtud de nuevos progresos en el bien; estando fundadas ambas cosas en el principio de la conveniencia, que ha hecho que las cosas estén arregladas de manera que la acción mala traiga consigo un castigo. Porque hay motivo para creer, según el paralelismo entre los dos reinos, el de las causas finales y el de las causas eficientes, que Dios ha establecido en el Universo una conexión entre la pena o la recompensa y entre la acción mala o la buena, de manera que la primera sea siempre atraída por la segunda, y que la virtud y el vicio se procuren su recompensa y su castigo a consecuencia del curso natural de las cosas, el cual contiene, por así decirlo, otra especie de armonía preestablecida además de la que aparece en el comercio del alma con el cuerpo. Porque, en fin, todo lo que Dios hace es armónico en perfección, como ya he observado. Es posible, pues, que esta conveniencia cesase con relación a los que obraran sin verdadera libertad, exenta de la necesidad absoluta, y en este caso la única justicia que tendría lugar, sería la correccional y no la vindicativa. Esta es la opinión del célebre Conringius en una disertación que escribió sobre lo que es justo. Y, en efecto, las razones de que Porriponazzi se ha servido en su libro Del Destino, para probar la utilidad de los castigos y de las recompensas, aun cuando en nuestras acciones todo sucediese por una fatal necesidad; hacen relación a la enmienda, y no a la satisfacción *Jálasin, ou timorían.* Y a esto responde la destrucción de los animales cómplices de ciertos crímenes, y el arrasar las casas a los rebeldes, es decir, que se hace sólo para causar terror; es un acto de justicia correccional, y en que no tiene parte la justicia vindicativa.

§ 75. Ya es tiempo de suspender esta discusión, que es más curiosa que necesaria, toda vez que hemos demostrado que existe tal necesidad en las acciones voluntarias. Sin embargo, convenía hacer ver que sólo la libertad imperfecta, es decir, la que está exenta únicamente de la coacción, bastaría para fundar este especie de castigos y de recompensas, que tienden a evitar el mal y a la enmienda. Se ve asimismo por esto, que algunos hombres de inteligencia, que creen que todo es necesario, no tienen razón para decir que nadie deber ser alabado ni vituperado, ni recompensado, ni castigado. Aparentemente sólo lo hacen para lucir su ingenio, y el pretexto que toman para ello es que, siendo todo necesario, nada está en nuestro poder. Pero este pretexto es infundado, porque a las acciones necesarias todavía estarían en nuestro poder, por lo menos, en tanto que podríamos hacerlas u omitirlas, cuando la esperanza o el temor de la alabanza o de la reprobación, del placer o del dolor movieran a nuestra voluntad, sea que la movieran necesariamente, sea que al hacerlo dejasen a salvo por entero la espontaneidad, la contingencia y la libertad. De suerte que las alabanzas y las reprensiones, las recompensas y los castigos tendrían siempre una gran parte de su utilidad, aun cuando hubiere una verdadera necesidad en nuestras acciones. Podemos alabar o criticar también buenas o malas cualidades naturales, en que la voluntad no tiene parte, en un diamante o en un hombre; y el que dijo de Catón

de Utica, que obró virtuosamente por efecto de su bondad natural, y que le era imposible conducirse de otra manera, creyó con esto alabarle más.

§ 76. Las dificultades que hasta aquí hemos procurado resolver, son, casi todas ellas, comunes a la teología natural y a la revelada. Ahora será necesario que nos fijemos en un punto de la revelación, que es la elección o la reprobación de los hombres, junto con la economía o el empleo de la gracia divina con relación a estos actos de la misericordia o de la justicia de Dios. Pero al responder a las objeciones precedentes, hemos abierto un camino para resolver las demás. Lo cual confirma la observación que hemos hecho antes (Discurso preliminar, § 43), de que hay oposición entre las verdaderas razones de la teología natural y las falsas razones de las apariencias humanas, más bien que entre la fe revelada y la razón. Porque apenas hay ninguna objeción contra la revelación, sobre esta materia, que sea nueva, y que no se derive de las que pueden oponerse a las verdades conocidas por la razón.

§ 77. Ahora bien: como los teólogos de casi todos los partidos están divididos sobre este punto de la predestinación y de la gracia, y muchas veces dan respuestas distintas a las mismas objeciones, de conformidad con sus diversos principios, no puede uno dispensarse de decir algo sobre las principales diferencias que hay entre ellos. Puede decirse en general, que los unos consideran a Dios de una manera más metafísica, y los otros de una manera más moral; y como queda dicho en otro lugar, los contrarremostrantes tomaron el primer partido, y los reinostrantes[108], el segundo. Mas, para obrar bien, es preciso sostener igualmente, de una parte, la independencia de Dios y la dependencia de las criaturas; y de otra, la justicia y la bondad de Dios, que le hacen depender de sí mismo, de su voluntad, de su entendimiento y de su sabiduría.

§ 78. Algunos autores entendidos y bien intencionados, queriendo presentar la fuerza de las razones de los dos partidos principales, para persuadirlos a que se toleren mutuamente, creen que toda la controversia se reduce a este punto capital: a saber, cuál ha sido el fin principal de Dios al dictar sus decretos con relación al hombre; si los ha dado únicamente para demostrar su gloria, manifestando sus atributos, y formando, para conseguirlo, el gran proyecto de la creación y de la providencia; o si se ha fijado más bien en los movimientos voluntarios de las sustancias inteligentes que tenía intención de crear; considerando lo que ellas querrían o harían en las diferentes circunstancias y situaciones en que podrían hallarse, a fin de tomar una resolución que fuese la conveniente. Paréceme que las dos respuestas que se dan a esta gran cuestión, estimándolas opuestas entre sí, son fáciles de conciliar; y, por consiguiente, que los dos partidos se pondrían de acuerdo en el fondo, sin necesidad de apelar a la tolerancia, si todo se redujese a este punto. A la verdad, Dios, al formar el designio de crear el mundo, únicamente se ha propuesto manifestar y comunicar sus perfecciones de la manera más eficaz y más digna de su grandeza, de su sabiduría y de su bondad. Pero esto mismo le ha precisado a considerar todas las acciones

[108] Los partidarios de Arminio se llamaban así de la *remonstrantia*, o representación que elevaron a los Estados de Holanda y Frisia, que contenían un sumario de su fe en cinco artículos.—N. del T.

de las criaturas, aun en el estado de posibilidad, para formar el proyecto más conveniente. Obra a la manera de un gran arquitecto que se propone como fin la satisfacción y la gloria de haber construido un magnífico edificio, y que tiene en cuenta todo lo que debe entrar en la edificación del mismo, la forma y los materiales, el sitio, el emplazamiento, los medios, los operarios, el gasto, antes de tomar una decidida resolución. Porque un sabio, al formar sus proyectos, no puede separar el fin de los medios; ni se propone un fin, sin saber si tiene los medios de llevarlo a cabo.

§ 79. Yo no sé si quizá hay todavía personas que se imaginan que, siendo Dios dueño absoluto de las cosas, se puede inferir de ahí, que todo lo que está fuera de él le es indiferente, que sólo ha atendido a sí mismo, sin cuidarse de los demás, y que ha hecho a unos dichosos y a otros desgraciados, son motivo, sin elección y sin razón para ello. Mas enseñan una cosa semejante de Dios, es arrancarle la sabiduría y la bondad. Basta que veamos que Dios atiende a sí mismo, que no olvida nada de lo que se debe a sí mismo, para que nos convenzamos de que atiende también a sus criaturas, y que las emplea de la manera más conforme con el orden. Porque un grande y bondadoso príncipe, cuanto más atienda a su gloria, tanto más pensará en hacer dichosos a sus súbditos, aun cuando se le suponga el más absoluto de todos los monarcas, y aun cuando fuesen sus súbditos esclavos de nacimiento u hombres tenidos en propiedad (como dicen los jurisconsultos), en fin, gentes sometidas enteramente a un poder arbitrario. El mismo Calvino y algunos otros de los más decididos defensores del decreto absoluto, han dicho, con mucha razón, que Dios ha tenido poderosas y justas razones para hacer la elección y dispensación de sus gracias, aunque el pormenor de estas razones nos sea desconocido; y que es preciso juzgar caritativamente que los más rígidos predestinadores están dotados de demasiada razón y demasiada piedad para apartarse de esta opinión.

§ 80. No habrá, pues (yo lo espero), que mantener controversia con personas tan poco razonables sobre este punto. Pero la habrá siempre, y empeñada, entre los que se llaman universalistas y particularistas, respecto de lo que enseñan con relación a la gracia y ala voluntad de Dios. Sin embargo, me inclino algo a creer que, por lo menos, la disputa tan acalorada que sostienen sobre la voluntad de Dios de salvar a todos los hombres, o sobre lo que de ella depende (prescindiendo de la de *Auxiliis*, o de la asistencia de la gracia), consiste más bien en el modo de expresarse que en la cosa misma. Porque es preciso considerar que Dios, como cualquiera otro sabio benéfico, se siente inclinado a hacer todo el bien que sea factible, y que esta inclinación es proporcionada a la excelencia de este bien, y esto (tomando el objeto precisamente y en sí) por una voluntad antecedente, como se la llama, pero que no tiene siempre un completo resultado; porque este sabio debe tener además otras muchas inclinaciones. Y así, el resultado de todas las inclinaciones juntas es lo que constituye su voluntad plena y decretoria, como hemos explicado antes. Puede, por tanto, decirse con los antiguos, que Dios quiere salvar a todos los hombres según su voluntad antecedente, y no según su voluntad consecuente, la cual jamás deja de producir su efecto. Y si los que niegan esta voluntad universal no quieren admitir que se llame

voluntad a la inclinación antecedente, lo que hacen es embarazarse con una cuestión de palabras.

§ 81. Pero hay una cuestión más real respecto a la predestinación a la vida eterna y a cualquier otro destino acordado por Dios; a saber, si éste es absoluto o respectivo. Hay destinación al bien y al mal, y como el mal es moral y físico, los teólogos de todos los partidos convienen en que no hay destinación al mal moral, es decir, que nadie está destinado a pecar. En cuanto al mayor mal físico, que es la condenación, puede distinguirse entre la destinación y la predestinación, porque la predestinación parece encerrar en sí un destino absoluto y anterior a las buenas o malas acciones de aquellos a quienes afecta. Y así puede decirse que los reprobados están destinados a la condenación, porque son conocidos como impenitentes. Pero no puede decirse de igual modo que los reprobados están predestinados a la condenación, porque no hay reprobación absoluta, siendo su fundamento la impenitencia final prevista.

§ 82. Hay autores, ciertamente, que pretenden que, queriendo Dios manifestar su misericordia y su justicia por razones dignas de él, pero que nos son desconocidas, ha escogido los elegidos, y desechado, por consiguiente, los reprobados, antes de toda consideración del pecado, incluso el de Adán; que, después de esta resolución, ha tenido a bien permitir el pecado para poder ejercer estas dos virtudes, y que ha decretado gracias en Jesucristo a los unos para salvarlos, y negádolas a los otros para poderlos castigar; y por esto se les llama a estos autores supralapsarios, porque el decreto de castigar precede, según ellos, al conocimiento de la existencia futura del pecado. Pero la opinión más común hoy día entre los que se llaman reformados, y que está apoyada en el Sínodo de Dordrecht, es la de los infralapsarios, que conforma bastante con la opinión de San Agustín, quien dice que habiendo resuelto Dios permitir el pecado de Adán y la corrupción del género humano por razones justas, pero ocultas, su misericordia le ha hecho escoger a algunos, sacándolos de la masa corrompida para salvarlos gratuitamente por el mérito de Jesucristo, y que su justicia le hace resolverse a castigar a otros mediante la condenación que merecen. Por esta razón los escolásticos llamaban *praedestinati* a los escogidos, y *praesciti* a los reprobados. Es preciso reconocer que algunos infralapsarios y otros hablan algunas veces de la predestinación a la condenación, al modo de Fulgencio y del mismo San Agustín; pero esto significa para ellos tanto como destino; y de nada sirve disputar sobre palabras aunque en otro tiempo esto dio lugar a que se maltratara a Godescalco, que hizo mucho ruido hacia mediados del siglo IX, y que tomó el nombre de Fulgencio para indicar que imitaba a este autor.

§ 83. En cuanto al destino de los elegidos para la vida eterna, los protestantes, lo mismo que los de la Iglesia romana, disputan mucho entre sí sobre si la elección es absoluta, o si se funda en la previsión de la fe viva final. Los llamados evangélicos, es decir, los de la confesión de Augsbourg, están por la última opinión; creen que no debe acudirse a las causas ocultas de la elección mientras pueda encontrarse una causa manifiesta consignada en la Sagrada Escritura, que es la fe en Jesucristo, y les parece que la previsión de la causa

es igualmente la causa de la previsión del efecto. Los llamados reformados son de otra opinión; reconocen que la salvación procede de la fe en Jesucristo, pero observan que muchas veces la causa, anterior al efecto en la ejecución, es posterior en la intención, como cuando la causa es el medio, y el efecto es el fin. Y así, la cuestión es, si es la fe o la salvación la que es anterior en la intención de Dios, es decir, si Dios ha tenido más bien en cuenta salvar al hombre, que hacerle fiel.

§ 84. Por esto se ve, que la cuestión entre los supralapsarios y los infralapsarios en parte, y después entre éstos y los evangélicos, viene a parar en concebir debidamente el orden en que se dan los decretos de Dios. Quizá podría desaparecer esta disputa de una vez, diciendo que, tomándolo todo en cuenta, todos los decretos de Dios de que se trata, son simultáneos, no sólo con relación al tiempo, en lo cual todos convienen, sino también *in signo rationis* y en el orden de la naturaleza. Y, en efecto, la fórmula de concordia, conforme a algunos pasajes de San Agustín, comprende en el mismo decreto de la elección la salvación y los medios que conducen a ella. Para probar esta simultaneidad de los destinos o de los decretos de que se trata, es preciso volver al expediente de que me he servido más de una vez, en el que se hace ver que Dios, antes de decretar nada, ha considerado, entre otras series posibles de cosas, la que ha aprobado desde entonces, en cuya idea está representado cómo los primeros padres pecan y corrompen a su descendencia; cómo Jesucristo rescata al género humano; cómo algunos, auxiliados por tales o cuales gracias, alcanzan la fe final y la salvación, y cómo otros, con o sin tales o cuales gracias, no las alcanzan, permanecen en el pecado y son condenados; cómo Dios no da su aprobación a esta serie, sino después de haber atendido a todos sus pormenores, y que por lo mismo nada decide en definitiva sobre los que serán salvados o condenados, sin haberlo pesado todo y hasta comparado con todas las demás series posibles. Y así, la resolución de Dios toma en cuenta toda la serie a la vez, sin que haga más que decretar su existencia. Para salvar a otros hombres o hacerlo de otro modo, habría sido preciso elegir otra serie general, porque todo está ligado en cada una. Y tomando las cosas de este modo, que es el más digno del más sabio de los seres, en el que están las acciones todo lo ligadas que es posible, bastó un solo decreto total, que es el de crear un tal mundo y no otro, y este decreto total comprende igualmente todos los decretos particulares, sin necesidad de que haya orden entre ellos; aunque, por otra parte, pueda decirse que cada acto particular de voluntad antecedente que entra en el resultado total, tiene su valor y su orden en la medida del bien a que este acto inclina. Pero estos actos de voluntad antecedentes, no se llaman decretos, puesto que no son infalibles, en cuanto depende el éxito del resultado total. Y tomando en este sentido las cosas, todas las dificultades que pueden suscitarse se reducen a las que ya hemos planteado y resuelto al examinar el origen del mal.

§ 85. Sólo falta discutir un punto importante que tiene algunas dificultades particulares, que es el de la dispensación de los medios y de las circunstancias que contribuyen a la salvación y a la condenación, la cual comprende, entre otras, la materia de los auxilios de la gracia *(de auxiliis gratiae)*, sobre la que Roma (después de la disputa que tuvo lugar entre

dominicanos y jesuitas en la congregación de *Auxiliis* bajo Clemente VIII)[109], no permite fácilmente que se publiquen libros. Todo el mundo tiene que convenir en que Dios es perfectamente bueno y justo, que su bondad hace que contribuya lo menos posible a que los hombres se hagan culpables y todo lo posible a que se salven (digo posible, salvo el orden general de las cosas); que su justicia le impide condenar a los inocentes y dejar las buenas acciones sin recompensa, y que guarda al mismo tiempo una justa proporción en los castigos y en los premios. Sin embargo, esta idea que debe tenerse de la bondad y de la justicia de Dios, no aparece lo bastante en lo que conocemos de sus acciones con relación a la salvación y a la condenación de los hombres; y de aquí las dificultades que surgen con respecto al pecado y a su remedio.

§ 86. La primera dificultad es, cómo el alma ha podido ser infectada del pecado original, que es la raíz de los pecados actuales, sin que haya habido injusticia por parte de Dios al exponerla a cometerlo. Esta dificultad ha dado ocasión a tres opiniones sobre el origen del alma misma; la de la preexistencia de las almas humanas en otro mundo o en otra vida, en donde ellas habían pecado y habían sido condenadas a ser encerradas en la prisión del cuerpo humano; opinión de los platonianos, que se atribuye a Orígenes, y que hoy día no carece de partidarios. Enrique Moro, doctor inglés, sostuvo en parte este dogma en un libro que escribió adrede para esto. Algunos de los que sostienen esta preexistencia han ido a parar a la metempsicosis. M. Van-Helmont, el hijo, era de esta opinión, y el autor ingenioso de algunas meditaciones metafísicas, publicadas en 1678 bajo el nombre de Guillermo Wander parece inclinarse a ella. La segunda opinión es la de la traducción como si el alma de los niños fuese engendrada *(per traducem)* del alma o de las almas de los que engendran el cuerpo. San Agustín se inclinaba a esta opinión para salvar mejor el pecado original. Esta doctrina se enseña también por la mayor parte de los teólogos de la confesión de Augsbourg. Sin embargo, no era generalmente admitida por todos ellos, puesto que las Universidades de Jena, de Helstadt y otras, hace bastante tiempo que sostienen una contraria. La tercera opinión, que es la más seguida hoy, es la de la creación; la cual se enseña en la mayor parte de las escuelas cristianas, pero es la que suscita mayores dificultades con relación al pecado original.

§ 87. En esta controversia de los teólogos sobre el origen del alma humana, va envuelta la disputa filosófica sobre el origen de las formas. Aristóteles y la escuela, de conformidad con él, han llamado forma a lo que es un principio de acción y se encuentra en el mismo que obra. Este principio interno es, o sustancial, y se llama alma, cuando está en un cuerpo orgánico; o accidental, al cual es costumbre llamar cualidad. El mismo filósofo ha dado al alma el nombre genérico de entelequia o acto. Esta palabra, entelequia, se deriva de una palabra griega que significa perfecto, y por esta razón el célebre Hermolaus Barbarus[110] la

---

[109] Clemente VIII, o Felipe Aldobrandini, fué elegido Papa en 1592 y murió en 1605.

[110] Hermolao Barbaro, ilustre sabio del siglo XVI, nació en Venecia en 1454 y murió en Roma en 1493. Se conocen como suyos los libros siguientes: *Compendium ethicorum librorum,* en 8° —Venecia, 1544—. *Compendium scientiae naturalis in Aristoteles,* en 8º —Venecia, 1545—. *Themistii paraphrasis in Aristotelis posteriora analytica latine versa.* - París, 1511.

expresó en latín literalmente diciendo *perfectihabia*, porque el acto es una realización de la potencia; y en verdad que ninguna necesidad tenía de consultar al diablo, como lo hizo —según se dice—, para no aprender más que esto. Ahora bien, según el filósofo Estagirita, hay dos especies de actos, el acto permanente y el acto sucesivo. El acto permanente o durable no es otra cosa que la forma, sustancial o accidental; la forma sustancial (como el alma, por ejemplo), es por completo permanente —por lo menos según mi opinión—, y la accidental no lo es más que por un tiempo dado. Pero el acto enteramente pasajero, cuya naturaleza es transitoria, consiste en la acción misma. He demostrado en otra parte que la noción de la entelequia no debe desestimarse enteramente, y que, siendo permanente, lleva en sí, no sólo una simple facultad activa, sino también lo que se puede llamar fuerza, esfuerzo, o *conatus*, al que debe seguirse la acción, si no hay algo que lo impida. La facultad no es más que un atributo, o bien a veces un modo; pero la fuerza, cuando no es un ingrediente de la sustancia misma (es decir, la fuerza que no es primitiva, sino derivativa), es una cualidad que es distinta y es separable de la sustancia. He demostrado igualmente cómo puede concebirse que el alma es una fuerza primitiva, que es modificada y cambiada por las fuerzas derivativas o cualidades, y puesta en ejercicio en las acciones.

§ 88. Ahora bien, los filósofos se han atormentado mucho con el origen de las formas sustanciales. Porque decir que el compuesto de forma y de materia es producido, y que la forma no es más que comproducida, era lo mismo que no decir nada. Según la opinión común, las formas salen de la potencia de la materia, a lo que se llama educcción; y tampoco se decía nada con esto; pero se la aclaraba en cierta manera comparándola con las figuras, porque la de una estatua se produce quitando el mármol que sobra. Esta comparación podría tener lugar, si la forma consistiese en una simple limitación como la figura. Algunos han creído que las formas vienen del cielo, y que son hasta creadas después, cuando están ya producidos los cuerpos. Julio Escalígero insinuó que podría suceder que las formas saliesen de la potencia activa de la causa eficiente (es decir, o de la de Dios en el caso de la creación, o de la de las otras formas, en el caso de la generación) más bien que de la potencia pasiva de la materia, y esto es volver otra vez a la traducción, cuando se verifica una generación. Daniel Sennert, médico y físico de Wittemberg, sostuvo esta opinión, sobre todo con relación a los cuerpos animados que se multiplican por los gérmenes. Un cierto julio César della Galla, italiano, que vivía en los Países Bajos, y un médico de Groninga, llamado Juan Freitag[111], escribieron contra él de una manera muy violenta; y Juan Sperling[112], profesor en Wittemberg, hizo la apología de su maestro, y

[111] Juan Freitag, médico, nació en Niederwesel, en el Gran Ducado de Cleves, en 1581, y murió en 1641. Escribió un tratado *De formarum origine.*

[112] Juan Sperling nació en Leuchfeld en Turingia en 1603, y murió en 1658. Fue rector de la Universidad de Wurtemberg, y escribió las siguientes obras: *De origine formarum; De Morbis totius sustantiae; Defensionem de Origine formarum; De calido innato; los tres pro Sennero contra Freitagium.*

trabó una gran disputa con Juan Zeisold[113], profesor en Jena, que defendía la creación del alma humana.

§ 89. Pero la traducción y la educación son igualmente inexplicables, cuando se trata de hallar el origen del alma. No sucede lo mismo con las formas accidentales, puesto que no son más que modificaciones de la sustancia, y su origen puede explicarse por la educción; es decir, por la variación de las limitaciones, en la misma forma que el origen de las figuras. Pero otra cosa es, cuando se trata del origen de una sustancia cuyo comienzo y destrucción son igualmente difíciles de explicar. Sennert y Sperling no se han atrevido a admitir la sustancia y la indestructibilidad de las almas de las bestias o de otras formas primitivas, aunque las reconozcan por indivisibles e inmateriales. Pero esto nace de que confunden la indestructibilidad con la inmortalidad, por la que, respecto del hombre, se entiende que subsiste, no sólo el alma, sino la personalidad; esto es, que al decir que el alma del hombre es inmortal, se hace subsistir lo que hace que sea la misma persona, la cual retiene sus cualidades morales, conservando la conciencia o el sentimiento reflexivo interno de lo que ella es, lo cual la hace capaz de castigo y de recompensa. Pero esta conservación de la personalidad no tiene lugar en el alma de las bestias, y por esto yo prefiero decir que son imperecederas, y no que son inmortales. Sin embargo, esta equivocación ha sido, al parecer, causa de una gran inconsecuencia en las doctrinas de los tomistas y de otros buenos filósofos, que han reconocido la inmaterialidad o la indivisibilidad de todas las almas sin querer reconocer la indestructibilidad de las mismas, lo cual viene en gran perjuicio de la inmortalidad del alma humana. Juan Scot[114], es decir, el Escocés (lo que significaba en otro tiempo el Hibernés o el Erígines), autor célebre del tiempo de Luis el Piadoso y de sus hijos, defendió la conservación de todas las almas; y no veo por qué ha de haber menos inconveniente en hacer durar los átomos de Epicuro[115] o de Gassendi, que en hacer subsistir todas las sustancias verdaderamente simples e indivisibles, que son los únicos y verdaderos átomos de la naturaleza. Y Pitágoras tenía razón para decir, en general, con Ovidio: *Morte carent animae.* (las almas carecen de muerte).

§ 90. Pues bien, como yo gusto de las máximas que se sostienen entre sí, y que tengan las menos excepciones posibles, he aquí lo que me ha parecido más razonable en todos

---

[113] Zeisold nació cerca de Altembourg en 1599; fué profesor de física en Jena y murió en 1667. Escribió: *Dissert de amina; humanae propagatione; Anthropologiam physicam; Responsionem ad Sperlingii programma,* publicado en 1650; *De creatione animae rationalis.*

[114] Juan Scot, llamado también Scot Erígenes, filósofo ilustre del siglo IX, impregnado en las ideas alejandrinas, vivió en Francia, bajo Carlos el Calvo. Su principal obra es *De divisione naturae,* publicada en Oxford en 1681, por T. Gale, en folio. - M. Schister ha publicado en Alemania una nueva edición.

[115] Epicuro, filósofo ilustre de la antigüedad, nació en Atenas en 391 (antes de J. C.), y murió en 270. — La mayor parte de sus obras se han perdido; se han encontrados algunos fragmentos en el *Herculanensium voluminum quae supersunt,* t. II, Nap. 1809. T. X, Nap. 1850). - Puede consultarse a Gassendi: *De vita moribus et doctrina Epicuri,* en 4°, Lyón, 1607. y *Syntagma philoaophiae Epicuri,* en 4º, La Haya, 1655.

sentidos sobre esta importante cuestión. Sostengo que las almas, y en general las sustancias simples, sólo pueden comenzar por creación y concluir por aniquilación; y como la formación de los cuerpos orgánicos animados no parece que pueda explicarse en el orden de la naturaleza, sino suponiendo una preformación ya orgánica, he inferido de aquí, que lo que llamarnos generación de un animal no es más que una transformación y aumento; y así, puesto que el mismo cuerpo era ya animado y tenía la misma alma, creo lo mismo, viceversa, de la conservación del alma; que una vez que es creada, se conserva el animal y, por consiguiente, la muerte aparente no es más que un envolvimiento, no habiendo trazas de que en el orden de la naturaleza existan almas separadas de todo cuerpo, ni que lo que una vez comienza a existir naturalmente, pueda cesar por las fuerzas de la naturaleza.

§ 91. Después de haber establecido un orden tan bello y reglas tan generales respecto a los animales, no parece racional que el hombre sea excluido de él por entero, y que todo se haga por milagro con relación a su alma. He hecho ver más de una vez, que es propio de la sabiduría de Dios el que sean armónicas todas sus obras y que la naturaleza sea paralela a la gracia. Y así debo creer que las almas, que serán un día almas humanas, como las de las demás especies, han existido en los gérmenes y en los antepasados hasta Adán, y que han existido, por consiguiente, desde el principio de las cosas, y siempre en un como cuerpo organizado; en lo cual están, al parecer, conformes con mi opinión M. Swammerdam, el reverendo padre Malebranche[116], M. Bayle, M. Pitcarne[117], M. Hartsoeker[118] y otras muchas personas muy ilustradas y entendidas. Y esta doctrina ha sido confirmada por las observaciones microscópicas de M. Leeuwenhoek y de otros buenos observadores. Pero me parece también propio, por muchas razones, el sentar que no existían entonces las almas sino como almas sensitivas o animales, dotadas de percepción y de sentimiento y destituidas de razón; y que han permanecido en este estado hasta el acto de la generación del hombre, a que debían pertenecer, recibiendo entonces la razón; sea porque haya un medio natural de elevar un alma sensitiva al grado de alma racional (lo cual no concibo fácilmente), sea porque Dios haya dado la razón a esta alma por una operación particular o (si se quiere) por una especie de transcreación; cosa que es tanto más admisible, cuanto que la revelación enseña otras muchas operaciones inmediatas de Dios sobre nuestras almas. Esta explicación remueve, al parecer, las dificultades que se presentan en este punto

---

[116] Nicolás Malebranche, filósofo ilustre del siglo XVII, nació en París en 1638 y murió en 1715. Era del Oratorio y afecto a la filosofía de Descartes; pero es también autor de una filosofía original. Sus obras son: La indagación de la verdad, en 12°, París, 1674. - Conversaciones metafísicas y cristianas, en 12º, París, 1677. - Tratado de la naturaleza y de la gracia, en 12º, Amsterdam, 1643. - Meditaciones metafísicas y cristianas, en 124, Col., 1683. - Tratado de moral, en 12°, 1684. - Conversaciones sobre la metafísica, en 12º, 1688.

[117] Pitcarne (Archibaldo), médico escocés, profesor en Leyden en 1692. Escribió *Opuscula medica.*

[118] Hartsoeker, matemático holandés, nació en Holanda, en 1656, fué nombrado miembro de la Academia de Ciencias en 1699 y murió en 1725. Sus numerosas obras están consagradas a cuestiones de matemáticas y de física, pero no sabemos en cuál de ellas trató el punto de que habla Leibniz, a no ser que sea en su Carta sobre las patas que vuelven a crecer en los cangrejos cuando se les han roto.

en filosofía o en teología, puesto que la del origen de las formas cesa enteramente, y puesto que es más propio de la justicia divina dar al alma, corrompida ya física y animalmente por el pecado de Adán, una nueva perfección, que es la razón, que no poner un alma racional por creación, o de otra manera, en un cuerpo en que debe corromperse moralmente.

§ 92. Ahora bien, una vez puesta el alma bajo la dominación del pecado, y dispuesta a cometer pecados actuales desde el momento en que se halla en estado de usar de su razón, se presenta una nueva cuestión: la de si esta disposición del hombre que no ha sido regenerado por el bautismo, basta para que se condene, aun cuando no llegue nunca al pecado actual, como puede suceder, y sucede muchas veces, ya porque muera antes de alcanzar la edad de la razón, ya porque se haga imbécil e incapaz antes de usar de ellas. Se dice que San Gregorio Nacianceno[119] lo niega (*Oratio de Baptismo*); pero San Agustín está por la afirmativa, y sostiene que sólo el pecado original basta para que se merezcan las llamas del infierno; aunque esta opinión sea muy dura, por no decir otra cosa. Cuando hablo aquí de la condenación y del infierno, entiendo los dolores, y no una simple privación de la felicidad suprema; entiendo *pcenam sensus, non damni.* Gregorio de Idímini, general de los Agustinos, con algunos otros muy contados, ha seguido a San Agustín contra la opinión recibida en las escuelas de su tiempo, y por esto se le llamaba el verdugo de los niños, *tortor infantium.* Los escolásticos, en lugar de enviarles a las llamas del infierno, les han señalado expresamente un limbo, donde no padecen, y son castigados tan sólo con la privación de la visión beatífica. Las revelaciones de Santa Brígida[120] (como se las llama), muy estimadas en Roma, vienen en apoyo de este dogma. Salmerón[121] y Molina, siguiendo a Ambrosio Catharin[122] y a otros, les conceden una cierta beatitud natural; y el cardenal Sfondrate, hombre de saber y de piedad, lo aprueba y Últimamente ha llegado hasta preferir en cierta manera el estado de los niños sin bautismo, que es el estado de una dichosa inocencia, al de un pecador salvado, como se ve en su *Nodus praedestinationis solutus,* pero esto parece que es ya demasiado. Es cierto que un alma, iluminada como es

---

[119] San Gregorio Nacianceno, uno de los más ilustres padres de la Iglesia griega, nació en Aciance, cerca de Naziance, en Capadocia, en 328, fué obispo de Constantinopla, y murió hacia el año 389. Escribió gran número de sermones, de cartas, de poesías y de discursos contra el emperador Juliano. - Sus obras completas fueron publicadas en Basilea en 1550. Benedictinos de San Mauro comenzaron una edición grecolatina, de la que sólo ha aparecido el primer tomo.

[120] Santa Brigida nació en Suecia, de familia real, en 1302, y murió en Rozna de vuelta de una peregrinación a la Tierra Santa en 1373. Sus Revelaciones, referidas por el monje Pedro, prior de Albactre, y por Matías, canónigo de Linkoping, fueron vivamente atacadas por Gerson. - El cardenal Torquemada hizo que se aprobaran en el Concilio de Basilea. Fueron impresas en Roma en 1475 y 1488 y traducidas al francés en 1536.

[121] Salmerón, jesuita de Toledo, nació en 1516. Fué uno de los primeros compañeros de Ignacio de Loyola, asistió al Concilio de Trento, y murió en 1585. Sus obras han sido publicadas en 16 volúmenes.

[122] Catharin, jurisconsulto y teólogo, conocido con el nombre de Lancelot Pólitus, nació en Siena en 1487, y murió en Roma en 1553 Pasa por un teólogo independiente y es bastante atrevido en sus opiniones. Su Tratado de la gracia se aproxima al luteranismo.

debido, no querría pecar, aun cuando por este medio pudiera obtener todos los placeres imaginables; pero eso de escoger entre el pecado y la verdadera beatitud, es un caso quimérico, y vale más obtener la beatitud (aunque sea después de la penitencia), que verse privado de ella para siempre.

§ 93. Muchos prelados y teólogos de Francia, muy dispuestos a alejarse de Molina y a seguir a San Agustín, se inclinan, al parecer, a la opinión de este gran doctor, que condena a las llamas eternas a los niños muertos en la edad de la inocencia antes de haber recibido el bautismo. Así aparece de la carta citada antes, que cinco insignes prelados de Francia escribieron al Papa Inocencio XII contra el libro póstumo del cardenal Sfondrate, pero en la que no se atrevieron a condenar la doctrina de la pena puramente privativa de los niños muertos sin bautismo, al ver que había sido aprobada por el venerable Tomás de Aquino y por otros hombres grandes. Yo no hablo de los que de un lado son llamados jansenistas, y de otro discípulos de San Agustín, porque se declaran por entero y resueltamente en favor de la opinión de este Padre. Pero es preciso reconocer que esta opinión no tiene fundamento bastante, ni en la razón, ni en la Escritura, y que envuelve una dureza por demás chocante. M. Nicole excusa de una manera poco conveniente esta opinión en su libro sobre la Unidad de la Iglesia, escrito contra M. Jurieu, aunque M. Bayle se ponga de su parte (capitulo 178 de la Respuesta a un provinciano. Tomo III). M. Nicole alega como pretexto, que hay otros dogmas en la religión cristiana que parecen también duros. Pero, prescindiendo de que no es una consecuencia admisible el que hayan de multiplicarse estas durezas sin prueba, es preciso tener en cuenta que esos otros dogmas que M. Nicole aduce, que son el pecado original y la eternidad de las penas, sólo son duros e injustos en apariencia, mientras que la condenación de los niños muertos sin pecado actual y sin regeneración lo sería verdaderamente, puesto que seria, en efecto, condenar a inocentes. Y esto me hace creer, que el partido que sostiene esta opinión no prevalecerá, ni aún en la misma Iglesia romana. Los teólogos evangélicos acostumbran a hablar con bastante moderación sobre este punto, y abandonan estas almas al juicio y a la clemencia de su creador. No conocemos todas las vías extraordinarias de que puede servirse Dios para iluminarlas.

§ 94. Puede decirse que los que condenan sólo por el pecado original, y condenan por lo mismo a los niños muertos sin bautismo o fuera de la alianza, caen, sin pensar en ello, en cierto modo de entender la predisposición del hombre y la presciencia de Dios que ellos desaprueban en otros. No quieren que Dios rehúse sus gracias a los que prevé que habrán de resistirlas, ni que esta previsión y esta disposición sean causa de la condenación de estas personas; y, sin embargo, pretenden que la disposición que constituye el pecado original, y en la que Dios prevé que el niño pecará en el momento que entre en el uso de la razón, baste para condenar a este niño de antemano. Los que sostienen lo uno y rechazan lo otro, no guardan bastante la uniformidad y el enlace entre sus principios.

§ 95. Apenas si es menor la dificultad respecto de los que llegan a la edad de la discreción y se sumergen en el pecado, siguiendo la inclinación de la naturaleza corrompida, si no

reciben el auxilio de la gracia necesaria para detenerse en la pendiente del precipicio, o para salir del abismo en que están sumidos. Porque parece duro condenarles eternamente por haber hecho lo que no estaba en su poder impedir. Los que condenan hasta a los niños incapaces de discreción, les importan menos los adultos, y podría decirse que se han endurecido a fuerza de pensar en los sufrimientos de los demás. Pero no sucede así con los de opinión contraria, y yo estaré siempre con los que conceden a todos los hombres una gracia suficiente que los sacará de! mal, con tal que tengan bastante disposición para aprovecharse de este auxilio y no rechazarlo voluntariamente. Se objeta que ha habido y hay aún una infinidad de hombres en los pueblos civilizados y entre los bárbaros, que jamás han tenido nunca este conocimiento de Dios y de Jesucristo que es necesario para salvarse por las vías ordinarias. Pero sin excusarlos por la pretensión de un pecado puramente filosófico, y sin atenernos a una simple pena de privación, cosas que no es este el lugar en que deben discutirse, puede ponerse en duda el hecho, porque, ¿sabemos nosotros si acaso reciben auxilios ordinarios o extraordinarios que nos son desconocidos? La máxima: *Quod facienti quod in se est, non denegatur gratia necessaria* (Al que hace lo que está en su mano, no se le niega la gracia necesaria), me parece de una verdad eterna. Tomás de Aquino, el arzobispo Bradwardin y otros han indicado que en este punto pasan cosas que nosotros no sabemos. *(Thom. quaest. 14. De Veritate, art. II ad I et alibi. Bradwardin, De causa Dei, non procul ab initio).* Y muchos teólogos que gozan de gran autoridad en la misma Iglesia romana, han enseñado que un acto sincero de amor a Dios sobre todas las cosas, basta para salvarse, cuando la gracia de Jesucristo le excita. El padre Francisco Javier[123] respondió a los japoneses que si sus antepasados habían hecho buen uso de sus luces naturales, Dios les habrá dado las gracias necesarias para salvarse; y el obispo de Ginebra, Francisco de Sales[124], aprueba mucho esta respuesta (L. IV, Del amor de Dios, capítulo V).

§ 96. Esto es lo que yo contesté en otro tiempo al excelente M. Pélisson, haciéndole ver que la Iglesia romana, yendo más lejos que los protestantes, no condena en absoluto a los que están fuera de su comunión, ni siquiera a los que están fuera del Cristianismo, al medirlos precisamente sólo por la fe explícita; lo cual Pélisson no ha rechazado, propiamente hablando, en la atenta respuesta que me dirigió y que ha insertado en la parte cuarta de sus Reflexiones, dispensándome el honor de haber unido a ella mi escrito. Le manifesté entonces que se enterara de lo que había dicho un célebre teólogo portugués, llamado Jacobo Payva Andradius, enviado en el Concilio de Trento, en un escrito que dirigió contra Chemnice durante el mismo Concilio. Y ahora mismo, dejando a un lado a otros muchos autores, me contentaré con nombrar al padre Federico Spee, jesuita, uno de los hombres más excelentes de su compañía, que ha sostenido igualmente la opinión común de la

[123] San Francisco Javier, célebre misionero, uno de los primeros discípulos de Ignacio de Loyola, nació en Navarra en 1508, se le llamó el Apóstol de las Indias, y murió en 1552. Se conocen como suyos cinco libros de Cartas, 1631, en 84, Un catecismo y Unos opúsculos.

[124] San Francisco de Sales, obispo de Ginebra, nació en el cas-tillo de Sales, en Saboya, en 1567, y murió en Lyón en 1622. Escribió: Introducción a la vida devota, 1608, en 8°; Tratado del amor de Dios. Lyón, 1616, en 8°; Conversaciones espirituales, 1629, en 8°.

eficacia del amor de Dios, según aparece del prefacio de un precioso libro que escribió en alemán sobre las virtudes cristianas. Habla de esta observación como de un secreto de piedad muy importante, y se extiende muy distintamente sobre la fuerza del amor divino para borrar el pecado sin la intervención de los sacramentos de la Iglesia católica, con tal que no se les menosprecie, lo cual no sería compatible con ese amor. Un elevadísimo personaje, que ocupaba una de las importantes posiciones que se pueden alcanzar en la Iglesia romana, fue el primero que me dio a conocer este libro. El padre Spee era de una familia noble de Westfalia (sea dicho de pasada), y murió en olor de santidad, según el testimonio del que ha publicado este libro en Colonia con la aprobación de los superiores.

§ 97. La memoria de este excelente hombre debe ser muy estimada por todas las personas de saber y de buen sentido, por la circunstancia de ser autor del libro titulado: *Cautio criminales circa processus contra sagas*, que ha metido mucho ruido, y ha sido traducido a muchas lenguas. Supe por boca del gran elector de Maguncia, Juan Felipe de Schonborn, tío del actual, que sigue para gloria suya los pasos de aquél su digno predecesor que, como se encontrara el padre Spee en Franconia, cuando había furor por quemar a los supuestos hechiceros, y habiendo acompañado hasta la hoguera a muchos cuya inocencia conocía por la confesión y por las indagaciones que hizo, de tal manera se conmovió que, a pesar del peligro que había entonces en decir la verdad, se resolvió a escribir esta obra (sin poner su nombre), que metió mucho ruido, y que convirtió en este punto al elector, que entonces era un simple canónigo, y después obispo de Wurzbourg, y, por último, arzobispo de Maguncia, quien hizo cesar tales hogueras en el momento en que ocupó la regencia; en lo cual le imitaron los duques de Brunswick y después la mayor parte de los príncipes de los Estados de Alemania.

§ 98. Esta digresión me ha parecido oportuna, porque este autor merece ser más conocido de lo que lo es. Volviendo al punto principal, añadiré que, suponiendo que hoy el conocimiento de Jesucristo, según la carne, es necesario para salvarse, lo cual es lo que con más seguridad se puede enseñar, podrá decirse que Dios lo dará a todos aquellos que hagan lo que dependa humanamente de ellos, aunque hubiere de hacerse por medio de un milagro. Además, no podernos saber lo que pasa en las almas en el momento de la muerte; y si muchos teólogos sabios y sesudos sostienen que los niños reciben una especie de fe en el bautismo, aunque después no se acuerden cuando sobre ello se les interroga, ¿por qué se ha de pretender que no pueda tener lugar una cosa semejante, y quizá más clara, en los moribundos, a quienes no podemos interrogar después de su muerte? De modo que hay para Dios una infinidad de caminos abiertos que le proporcionan el medio de satisfacer a su bondad; y todo lo que se puede objetar es que no sabemos de cuál se sirve, lo que constituye una valiosa objeción.

§ 99. Pasemos a aquellos que no carecen de poder para corregirse, pero sí de buena intención. Son inexcusables, sin duda; pero queda siempre una gran dificultad respecto a Dios, puesto que depende de él el darles esta misma buena voluntad. Dios es dueño de las voluntades y de los corazones de los reyes, así como los demás hombres están en su mano.

La Sagrada Escritura llega hasta decir que endurece algunas veces a los malos, para mostrar su poder al castigarlos. Este endurecimiento no debe entenderse como si Dios imprimiera extraordinariamente una especie de antigracia; es decir, una repugnancia al bien, y hasta una inclinación al mal, así como la gracia que él da es una inclinación al bien; sino que atendiendo Dios al curso de las cosas que ha establecido, ha creído conveniente, por razones superiores, permitir que Faraón, por ejemplo, se viese en circunstancias que aumentasen su maldad, y que la Divina Sabiduría ha querido sacar un bien de este mal.

§ 100. Y así todo viene a parar con frecuencia a las circunstancias que constituyen una parte del encadenamiento de las cosas. Hay una infinidad de ejemplos que muestran cómo las pequeñas circunstancias sirven para convertir o para pervertir. Nada tan conocido como el *tolle lege*, que San Agustín oyó procedente de una casa vecina, cuando deliberaba sobre el partido que debía tomar entre los cristianos divididos en sectas, y diciendo: *¡Quod vitae sectabor iter!* (¡Qué género de vida seguiré!) abrió el azar los libros de la Sagrada Escritura, que tenía delante, leyendo en ellos lo que se le presentó a la vista; palabras que fueron las que acabaron de decidirle a abandonar el maniqueísmo. El bueno de M. Stenonis Danois, obispo titular de Titianopolis, y vicario apostólico (según suele decirse) en Hannóver y sus cercanías, cuando se hallaba allí de regente un duque que era de su religión, refería que le había pasado a él una cosa semejante. Era gran anatómico y estaba muy versado en el conocimiento de la naturaleza; pero abandonó en mala hora el estudio de ésta, y de un gran físico se convirtió en un teólogo mediano. Ya apenas quería hablar de las maravillas de la naturaleza, y habría sido preciso un mandato expreso del Papa *in virtute sancta:* obedientize, para obtener de él las observaciones que M. Thevenot le pedía. Pues bien, nos refirió que lo que le decidió a pasarse al partido de la Iglesia romana fue la voz de una señora de Florencia, que le gritó desde una ventana: «No sigáis por donde vais, caballero; id por el otro lado.» Esta voz, dice, me sorprendió, porque en aquel momento estaba meditando sobre la religión. La señora sabía que él buscaba un hombre en la casa en que ella se hallaba, y viéndole tomar un camino por otro, quería mostrarle la habitación de su amigo.

§ 101. El Padre Juan Davidius[125], jesuita, escribió un libro, titulado *Veridicus Christianus,* que es una especie de bibliomancia, donde se toman los pasajes a la aventura, como en el caro del *tolle lege* de San Agustín, y es como un juego de devoción. Pero los azares en que nos vemos envueltos, a pesar nuestro, contribuyen demasiado a lo que quita o da la salvación a los hombres. Figurémonos que de dos niños gemelos, polacos, el uno es cogido por los tártaros, vendido a los turcos, inducido a la apostasía, sumido en la impiedad y que muere en la desesperación; y que el otro se salva por cualquiera casualidad, cae en buenas manos y recibe una instrucción conveniente, se penetra de las verdades más sólidas de la religión, se ejercita en las virtudes que ella nos recomienda, y muere abrigando los sentimientos de un buen cristiano. Habremos de lamentarnos de la

[125] El P. Davidius, jesuita de Courtray, murió en Amberes en 1613. Es autor de un gran número de obras teológicas de títulos místicos: *Haereticum araneum, Horologium passionis, Fuga spiritualis, Alphabetum spirituale, Vividarium rituum* y *Hortulus deliciarum animae.*

desgracia del primero, a quien una pequeñísima circunstancia le ha impedido salvarse como a su hermano, y habrá de sorprendernos el que este pequeño azar haya decidido de su suerte con relación a la eternidad.

§ 102. Es posible que alguno diga que Dios ha previsto por la ciencia media que el primero habría sido malo y se hubiese condenado si hubiera permanecido en Polonia. Hay quizá lances en que puede tener lugar algo de esto. Pero ¿puede decirse que sea ésta una regla general, y que ninguno de los paganos que se han condenado se hubiera salvado si hubiese vivido entre los cristianos? ¿Y no sería esto contradecir a Nuestro Señor, que dice que Tiro y Sidón hubieran aprovechado sus predicaciones más que Cafarnaum si hubiesen tenido la felicidad de escucharlas?

§ 103. Mas aunque se concediese, contra todas las apariencias, en este caso ese uso de la ciencia media, ésta siempre supone que Dios considera lo que el hombre haría en tales o cuales circunstancias, y entonces siempre resultaría cierto que Dios pudo ponerle en otras más saludables y procurarle auxilios internos o externos, capaces de vencer el mayor fondo de malicia que pudiera encontrarse en un alma. Se me dirá que Dios no está obligado a ello, pero esta respuesta no basta; es preciso añadir que razones más poderosas le impiden hacer sentir toda su bondad a todos. Y así, es necesario que haya elección; pero yo no creo que haya de buscarse la razón absolutamente en el natural bueno o malo de los hombres; porque si se supone con algunos, que Dios, al escoger el plan que produce el mayor bien, pero que lleva envueltos en sí el pecado y la condenación, se ha visto precisado por su sabiduría a escogerlos dotados de mejor natural para hacerles objeto de su gracia, parece que la gracia de Dios no será bastante gratuita, y que el hombre se distinguirá él mismo por una especie de mérito innato, lo cual está muy distante de los principios de San Pablo y hasta de los de la razón soberana.

§ 104. Es cierto que hay razones para la elección que hace Dios, y que es preciso que la consideración del objeto, es decir, la índole del hombre, se tenga en cuenta; pero no parece que semejante elección pueda ser sometida a una regla que podamos nosotros concebir, y que pueda lisonjear al orgullo de los hombres. Algunos teólogos célebres creen que Dios ofrece más gracias, y de una manera más favorable, a los que prevé que habrán de resistirlas menos, y que abandona a los demás a su terquedad. Pareciera que así sucede muchas veces, y este expediente de los que hacen que el hombre se distinga por lo que tenga de favorable en su índole natural, se aleja lo más posible del pelagianismo. Sin embargo, tampoco me atreveré a convertirlo en una regla universal. Para que no tengamos motivo para gloriarnos, es preciso que ignoremos las razones en que se funda Dios para hacer la elección, tanto más cuanto que son demasiado varias para que estén a nuestro alcance, y puede suceder que Dios algunas veces muestre el poder de su gracia venciendo la más terca resistencia, a fin de que nadie tenga motivo para desesperarse, como nadie debe tenerlo para lisonjearse. Y San Pablo, al parecer, ha tenido este pensamiento, ofreciéndose en este punto él mismo como ejemplo: Dios, dice, me ha tenido misericordia, para dar un gran ejemplo de paciencia.

§ 105. Quizá en el fondo todos los hombres son igualmente malos, y, por consiguiente, sin poderse distinguir ellos mismos por sus buenas o menos malas cualidades naturales; pero no son malos de la misma manera, porque hay una diferencia individual originaria entre las almas, como la armonía preestablecida lo demuestra. Unos son más o menos inclinados hacia un bien o un mal determinados, o hacia sus contrarios, y en todos los casos según sus disposiciones naturales; pero, como el plan general del universo que Dios ha escogido por razones superiores, hace que los hombres se hallen en diferentes circunstancias, los que se encuentran en las más favorables a su natural, serán más fácilmente los menos malos, los más virtuosos, les más dichosos; pero siempre por virtud de la asistencia de las impresiones de la gracia interna que Dios une a aquéllas. Algunas veces sucede en el curso ordinario de la vida, que un natural más excelente alcanza menos por falta de cultura o de ocasiones. Puede decirse que los hombres son escogidos y colocados, no tanto según su natural excelencia, como conforme a la conveniencia que tienen con el plan de Dios; a la manera que en un edificio, o cosa parecida, se emplea una piedra peor porque es la mejor para llenar cierto hueco.

§ 106. En fin, todas estas tentativas de razones, en que no hay necesidad de fijarse enteramente tratándose de ciertas hipótesis, sólo sirven para concebir que hay mil medios de justificar la conducta de Dios, y que todos los inconvenientes que vemos, todas las dificultades que nos salgan al paso, no impiden el creer racionalmente, aun cuando no pueda hacerse demostrativamente, como ya hemos manifestado y como se mostrará más en el curso de la obra, que nada hay tan elevado como la sabiduría de Dios, nada tan justo como sus fallos, nada tan puro como su santidad, y nada más inmenso que su bondad.

SEGUNDA PARTE

§ 107. Hasta aquí hemos procurado hacer una exposición amplia y clara de toda esta materia, y aunque no hemos hablado aún de las objeciones de M. Bayle en particular, hemos tratado de prevenirlas y de proporcionar los medios de responder a ellas. Pero habiéndonos encargado de examinarlas al pormenor, no sólo porque habrá quizá pasajes que necesitarán aclaración, sino también porque sus impugnaciones revelan su inteligencia y erudición, y sirven para dar mayor claridad a esta controversia, será bueno citar las principales que se hallan dispersas en sus obras, uniendo a ellas nuestras soluciones. Hemos observado, en primer lugar, "que Dios concurre al mal moral y al mal físico, y a ambos de un modo moral y de un modo físico, y que el hombre concurre a él también moral y físicamente de una manera libre y activa, que le hace merecedor de censura y de castigo." Hemos demostrado que cada punto tiene su dificultad; pero la mayor es el sostener que Dios concurre moralmente al mal moral; es decir, al pecado, sin ser autor de éste y aún sin ser cómplice del mismo.

§ 108. Dios lo hace permitiéndolo justamente, y dirigiéndole sabiamente al bien, como hemos demostrado de una manera al parecer bastante inteligible. Pero como M. Bayle se apoya en esto en primer término para combatir a los que sostienen que nada hay en la fe que no pueda concordarse con la razón; en esto es en lo que particularmente debemos fijarnos para demostrar, empleando la alegoría de que él se sirve, que nuestros dogmas están defendidos por una muralla fortificada, y hasta por razones capaces de resistir el fuego de sus fuertes baterías. El ha dirigido éstas contra nosotros en el capítulo 144 de su Respuesta a las presuntas de un provinciano, tomo III, página 812, donde expone la doctrina teológica en siete proposiciones, y donde opone a la misma diecinueve máximas filosóficas, como otros tantos cañones de grueso calibre para abrir brecha en nuestra muralla. Comencemos por las proposiciones teológicas.

§ 109. I. "Dios, dice, el Ser eterno y necesario, infinitamente bueno, santo, sabio y poderoso, posee desde toda la eternidad una gloria y una beatitud, que no pueden crecer ni disminuir jamás." Esta proposición de M. Bayle no es menos filosófica que teológica. Decir que Dios posee una gloria cuando es solo, es una cosa que depende de la significación del término. Puede decirse con algunos, que la gloria es la satisfacción que encuentra uno en el conocimiento de sus propias perfecciones, y en este sentido Dios la posee siempre, pero cuando la gloria significa que los demás han de tener conocimiento de ella, puede inferirse de aquí que Dios sólo la adquiere cuando se da a conocer a las criaturas inteligentes; aun cuando sea cierto que Dios no por esto adquiere un nuevo bien,

y que mejor puede decirse que son las criaturas racionales las que lo adquieren en el acto mismo de contemplar, como es debido, la gloria de Dios.

§ 110. II. "Dios se resolvió libremente a producir las criaturas, y escogió entre una infinidad de seres posibles los que le plugo, para darles la existencia y componer el universo, y dejó a todos los demás en la nada." Esta proposición es, como la precedente, muy conforme también con esta parte de la filosofía que se llama teología natural. Es preciso fijarse un poco sobre lo que dice aquí, de que escogió los seres posibles que le plugo. Porque debe tenerse en cuenta que cuando yo digo: esto me place, es lo mismo que si dijera: yo lo encuentro bueno. Y así, la bondad ideal del objeto es la que agrada y la que hace que se le escoja entre otros muchos que no placen, o que placen menos, es decir, que encierran menos de esa bondad que me conmueve. Es así que sólo los verdaderos bienes son capaces de agradar a Dios, luego lo que más agrada a Dios y que es digno de ser escogido, es lo mejor.

§ 111. III. "Habiendo sido la naturaleza humana uno de los seres que quiso producir, creó un hombre y una mujer, y les concedió, entre otros favores, el libre albedrío; de suerte que tuvieron el poder de obedecerle, pero les amenazó con la muerte, si desobedecían la orden que les dio de abstenerse de comer cierta fruta." Esta proposición es en parte revelada, y debe admitirse sin dificultad, con tal que el libre albedrío se entienda como debe entenderse, es decir, según nosotros lo hemos explicado.

§ 112. IV. "Comieron de esa fruta, sin embargo, y desde entonces se vieron condenados ellos y toda su descendencia a las miserias de esta vida, a la muerte temporal, y a la condenación eterna, y quedaron sometidos a una inclinación tal al pecado, que se abandona a él casi sin fin y sin término." Hay motivo para creer que el acto prohibido arrastró tras sí este mal resultado en virtud de una consecuencia natural, y que por esto, y no por un decreto puramente arbitrario, es por lo que Dios impuso la prohibición; sobre poco más o menos, como se prohíbe el uso de los cuchillos a los niños. El célebre Fludd o Fluctibus, autor inglés, escribió en otro tiempo un libro de *Vita, Morte et Resurrectione,* bajo el nombre de R. Otreb, en el que sostiene que la fruta del árbol prohibido era un veneno, pero nosotros no podemos entrar en este pormenor. Basta que Dios haya prohibido una cosa dañosa, y no hay necesidad de imaginarse que Dios haya hecho simplemente en este punto el papel de legislador que dicta una ley puramente positiva, o de un juez que impone un castigo por simple acuerdo de su voluntad, sin que haya conexión entre el mal de culpa y el mal de pena. Y no es necesario figurarse que Dios, justamente irritado, haya inoculado adrede la corrupción en el alma y en el cuerpo del hombre por virtud de una acción extraordinaria para castigarle, a la manera que los atenienses daban la cicuta a los criminales. M. Bayle lo toma en este sentido, y habla como si la corrupción original hubiera sido puesta en el alma del primer hombre por una orden o por una operación de Dios. Esto es lo que le hace objetar (Respuesta a un provinciano, capítulo 178, página 1218, tomo III), que la razón no aprobaría la conducta de un monarca, que para castigar a un rebelde, le condenase a él y a sus descendientes a sentirse inclinados a rebelarse." Pero este

castigo alcanza naturalmente a los malos sin ninguna ordenanza del legislador, como que tienen gusto en el mal. Si los que se embriagan engendrasen hijos inclinados al mismo vicio, como resultado natural de lo que pasa en los cuerpos, éste sería un castigo de sus progenitores, y no sería una pena de la ley. Algo parecido a esto es lo que pasa en las consecuencias del pecado del primer hombre. Porque la contemplación de la Divina Sabiduría nos mueve a creer que el reino de la naturaleza sirve al de la gracia, y que Dios, como arquitecto, lo ha hecho todo como convenía a Dios considerado como monarca. Nosotros no conocemos lo bastante ni la naturaleza de la fruta prohibida, ni la de la acción, ni sus efectos, para juzgar al pormenor este asunto. Sin embargo, es preciso hacer a Dios la justicia de creer que encerraba algo más que lo que los pintores nos representan.

§ 113. V. "Dios, por su infinita misericordia, ha tenido a bien librar a un pequeño número de hombres de esta condenación, y al dejarlos expuestos durante esta vida a la corrupción del pecado y a la desdicha, les ha prestado auxilios que les ponen en estado de obtener la beatitud del Paraíso que no concluirá jamás." Muchos escritores antiguos han dudado de si el número de los condenados es tan grande como se imagina, según ya he observado antes; y al parecer, han creído que hay cierto término intermedio entre la condenación eterna y la perfecta beatitud. Pero no tenemos necesidad de apelar a estas opiniones; basta con que nos atengamos a las doctrinas recibidas en la Iglesia, donde se ve que esta proposición de M. Bayle debe entenderse según los principios de la gracia suficiente, que es dada a todos los hombres, y que les basta, con tal que tengan buena voluntad. Y aunque M. Bayle pertenezca al partido opuesto, ha querido (como lo dice al margen) evitar los términos que no podrían convenir con el sistema de los decretos posteriores a la previsión de los sucesos contingentes.

§ 114. VI. "Ha previsto eternamente todo lo que sucedería, ha arreglado todas las cosas y las ha colocado cada una en su lugar, y las dirige y gobierna continuamente según su voluntad, de tal manera que nada sucede sin su permiso o contra su voluntad, y puede impedir según le parezca, y todas las veces que quiera, todo cuanto no le agrade y, por consiguiente, el pecado, que es la cosa que más le ofende y que más detesta, y producir en cada alma humana todos los pensamientos que merecen su aprobación." Esta tesis es puramente filosófica, es decir, asequible a las luces de la razón natural. Así como, al ocuparnos en la segunda tesis, llamamos la atención sobre la frase: lo que le plugo, importa hacer aquí lo mismo respecto de esta otra: lo que le parece bien, es decir, sobre lo que Dios encuentra que es bueno ejecutar. Puede evitar o apartar, como bien le parezca, todo lo que no le agrada; sin embargo, es preciso considerar que algunos de los objetos que aleja, como ciertos males, y sobre todo el pecado que su voluntad antecedente rechazaba, no han podido ser desechados por su voluntad consiguiente o decretoria, sino en tanto que a ello le conducía la regla de lo mejor que el más sabio de los seres debía escoger después de haberlo tenido todo en cuenta Cuando se dice que el pecado es lo que más le ofende y lo que más detesta, lo que se hace es emplear una manera humana de expresarse. Porque, propiamente hablando, Dios no puede sentirse ofendido, es decir, incomodado, inquieto o colérico, como que no detesta nada de lo que existe, si es que detestar una cosa

significa mirarla con abominación y de una manera que nos cause disgusto, que nos cause pena, que ofenda a nuestro corazón; porque Dios no puede experimentar disgusto, ni dolor, ni incomodidad, como que está siempre perfectamente contento y a gusto. Sin embargo, estas expresiones, tomadas en su verdadero sentido, son fundadas. La soberana bondad de Dios hace que su voluntad antecedente rechace todo mal, y el mal moral más que ningún otro, como que sólo le admite por razones superiores invencibles y con grandes correctivos que reparen con ventaja sus malos efectos. Es cierto también que Dios podría producir en cada alma humana todos los pensamientos que aprueba, pero esto sería obrar por milagro, cosa que su plan, concebido del modo mejor que es posible, no consiente.

§ 115. VII. "Dios ofrece gracias a personas que sabe que no han de aceptarlas y que habrán de hacerse por su negativa más criminales de lo que lo serían si no se les hubiesen ofrecido; les hace saber que desea ardientemente que las acepten, pero no les da las gracias que sabe que ellos aceptarían." Es cierto que estas personas se hacen, por virtud de su negativa, más criminales de lo que serían si nada se les hubiese ofrecido, y que Dios no sabe muy bien; pero vale más permitir su crimen que obrar de una manera que haría merecedor de vituperio al mismo Dios, y que daría ocasión a que los criminales tuviesen algún motivo para quejarse, diciendo que no les era posible obrar mejor aunque lo hayan o lo hubiesen querido. Dios quiere que reciban las gracias de que son capaces y que las acepten, y quiere darles particularmente aquellas que prevé que ellos aceptarán, pero es siempre por una voluntad antecedente, desligada o particular, cuya ejecución no podría tener siempre lugar dentro del plan general de las cosas. Esta tesis es también una de aquellas que afirma la filosofía no menos que la revelación; lo mismo que otras tres de las siete que acabamos de recorrer, pues sólo la tercera, la cuarta y la quinta han tenido necesidad de la revelación.

§ 116. He aquí ahora las diecinueve máximas filosóficas que M. Bayle opone a las siete proposiciones teológicas: I. "Como el Ser infinitamente perfecto encuentra en sí mismo una gloria y una beatitud que no pueden jamás aumentar ni disminuir, su bondad es la única que le ha determinado a crear este Universo; sin que la ambición de ser alabado ni motivo alguno interesado, como el de conservar o aumentar su beatitud y su gloria, hayan tenido en ello parte alguna.»Esta máxima es muy buena; las alabanzas de Dios no le sirven a él de nada, pero sirven a los hombres que lo alaban, y Dios ha querido su bien. Sin embargo, cuando se dice que la bondad sola ha determinado a Dios a crear este Universo, conviene añadir que su bondad le ha conducido antecedentemente a crear y producir todo el bien posible; pero que su sabiduría es la que ha hecho la elección, y ha sido causa de que haya escogido lo mejor consiguientemente, y, en fin, que su poder le ha dado el medio de ejecutar actualmente el gran designio que ha formado.

117. II. "La bondad del Ser infinitamente perfecto es infinita, y no sería infinita si se pudiera concebir una bondad mayor que la suya. Este carácter de infinitud conviene a todas las demás perfecciones de Dios, a su amor por la virtud, a su odio del vicio, etcétera,

las cuales deben de ser las más grandes que puedan concebirse. (Véase a M. Jurieu[126], en las tres primeras secciones del Juicio sobre los métodos, donde razona continuamente acerca de este principio, como sobre una primera noción. Véase también en M. Wittichius[127], *de Providentia Dei,* número 12, estas palabras de San Agustín, lib. 1º, *De doctrina Christi,* capítulo VII: *Cum cogitatur Deus, ita cogitatus, ut aliquid, quo nihil melius sit atque sublimius. Et paulo post: Nec quisquam inveniri potest, qui hoc Deum credat esse, quo melius aliquid est."* (Cuando se piensa en Dios, se le considera como algo mejor y más sublime fuera del cual no existe cosa alguna). Esta máxima es muy de mi gusto, y de ella deduzco la consecuencia de que Dios hace lo mejor que es posible; de otra manera, sería limitado el ejercicio de su bondad, lo cual sería limitar su misma bondad, si ella no le llevara a ese ejercicio, si él careciera de buena voluntad; o bien, sería limitar su sabiduría y su poder, si careciese del conocimiento necesario para discernir lo mejor y para encontrar los medios de obtenerlo; o si careciese de las fuerzas necesarias para emplear estos medios. Sin embargo, es ambigua la frase de que el amor por la virtud y el odio al vicio son infinitos en Dios, porque si esto fuera cierto absolutamente y sin restricción, en el ejercicio mismo, no había vicio en el mundo. Mas aunque cada perfección de Dios es infinita en sí misma, sólo se ejercita en proporción del objeto, y según la naturaleza de las cosas lo permite; y así el amor a lo mejor, en el conjunto, sobrepuja a todas las demás inclinaciones u odios particulares; él es el único cuyo ejercicio es absolutamente infinito, no habiendo nada que pueda impedir a Dios el decidirse por lo mejor, y si algún vicio se encuentra ligado con el mejor plan posible, Dios lo permite.

§ 118. III. "Siendo una bondad infinita la que ha dirigido al Creador en la producción del mundo, todos los caracteres de ciencia, habilidad, poder y grandeza, que brillan en su obra, están destinados a la felicidad de las criaturas inteligentes. Sólo ha querido dar a conocer sus perfecciones, a fin de que esta especie de criaturas encuentre su felicidad en el conocimiento, en la admiración y en el amor del soberano Ser." Esta máxima no me parece del todo exacta. Concedo que la felicidad de las criaturas inteligentes es lo que principalmente ha influido en los designios de Dios, porque son aquellas las que más se le parecen; pero no veo, sin embargo, cómo pueda probarse que sea este su fin único. Es cierto que el reino de la naturaleza debe servir al reino de la gracia, pero como todo está ligado en el gran designio de Dios, es preciso creer que el reino de la gracia está también en cierto modo acomodado al de la naturaleza, de tal manera, que éste mantiene el mayor orden y la mayor belleza para constituir un compuesto que es el más perfecto que sea posible. No hay motivo para creer que Dios, porque hubiera un mal moral cualquiera de

---

[126] Jurieu, célebre teólogo protestante nació en User, cerca de Blois, en 1637, fué profesor de la Academia de Sedan, y murió en Rotterdam en 1713. Escribió una Historia del calvinismo, Rotterdarn 1682, 2 vol. en 4°. El cuadro del socinianismo, La Haya, 1691, en 12°. Se le atribuyen también: Los suspiros de la Francia esclava, en 4°, 1689-1690; célebre y violento folleto contra Luis XIV.

[127] Wittichius, teólogo reformado, introdujo el cartesianismo en las escuelas. Nació en Brieg, y murió en Leyden en 1687. Su principal obra es: Consensus veritatis revelatis cum veritate philosophica a Cartesio delecta, Leyden, en 4°, 1682. Escribió también un Anti-Spinoza, Amsterdam, 1690, en 4°.

menos, habría de trastornar todo el orden de la naturaleza. Todas las perfecciones o imperfecciones de la criatura tienen su valor, pero no hay ninguna que tenga un infinito. Y así el bien y el mal moral o físico de las criaturas racionales no supera infinitamente al bien y al mal que sólo es metafísico, es decir, aquel que consiste en la perfección de todas las demás criaturas; lo cual sería preciso admitir si la presente máxima fuera rigurosamente verdadera. Cuando Dios dijo al profeta Jonás la razón del perdón que había concedido a los habitantes de Nínive, tuvo en cuenta hasta el interés de las bestias, las cuales se hubieran visto envueltas en la ruina de esta gran ciudad. Ninguna sustancia es, en absoluto, despreciable ni preciosa a los ojos de Dios. El abuso o la extensión exagerada de la presente máxima, parece ser, en parte, el origen de las dificultades que M. Bayle propone. Es seguro que Dios hace más aprecio de un hombre que de un león, y, sin embargo, yo no sé si podría asegurar que Dios prefiere un hombre solo a toda la especie de leones en todos conceptos; pero aun cuando fuese así, no se seguirá de ahí que el interés de cierto número de hombres debiera prevalecer sobre la consideración de un desorden general que alcanzara a un número infinito de criaturas. Esta opinión sería un vestigio de la antigua máxima, harto desacreditada, de que todo se ha hecho sólo para el hombre.

§ 119. IV. "Los beneficios que Dios comunica a las criaturas que son capaces de alcanzar la felicidad, sólo tienden a su bienestar. No permite, por tanto, que sirvan para hacerlas desgraciadas, y si el mal uso que de ellos hubieren de hacer fuese capaz de perderlas, les daría medios seguros para hacer siempre buen uso de ellos; porque sin esto no serían verdaderos beneficios, y la bondad de Dios sería más pequeña que la que podemos concebir en cualquier otro bienhechor. (Quiero decir: en una causa que, a la par de sus dones, facilitara el arte seguro de servirse bien de ellos.) He aquí ya el abuso o mal efecto de la máxima precedente. No es, rigurosamente hablando, cierto (aunque parezca plausible) que los beneficios que Dios comunica a las criaturas que son capaces de felicidad, tiendan sólo a su bienestar. Todo está ligado en la naturaleza, y si un artesano hábil, un ingeniero, un arquitecto, un político sabio hacen con frecuencia que una misma cosa sirva para muchos fines, y de un solo tiro matan dos pájaros, cuando esto se puede hacer cómodamente, puede decirse que Dios, cuya sabiduría y cuyo poder son perfectos, hace eso siempre. Esto es, economiza el terreno, el tiempo, el lugar, la materia, que son, por decirlo así, las cosas que Dios gasta. Y así Dios tiene más de una mira en sus proyectos. La felicidad de todas las criaturas racionales es uno de sus fines; pero no es el único ni el último. Y he aquí la razón de que la desgracia de alguna de estas criaturas pueda tener lugar por concomitancia y como un resultado de otros bienes mayores. Esto ya lo he explicado en otra parte, y M. Bayle lo ha reconocido en cierto modo. Los bienes, en tanto que son bienes, considerados en sí mismos, son el objeto de la voluntad antecedente de Dios. Dios mostrará, en el universo, toda la razón y todo el conocimiento que consienta su plan. Puede concebirse un término medio entre una voluntad antecedente completamente pura y primitiva, y una voluntad consecuente y final. La voluntad antecedente primitiva tiene por objeto cada bien y cada mal en sí, desligados de toda combinación, y tiende a atentar el bien y a impedir el mal. La voluntad media se fija en las combinaciones, como

cuando se liga un bien con un mal, y entonces la voluntad tendrá alguna tendencia en el sentido de esta combinación, cuando el bien supera al mal; pero la voluntad final y decisiva resulta de la consideración de todos los bienes y de todos los males que entran en nuestra deliberación, resulta de una combinación total. Esto muestra que una voluntad media, aunque pueda pasar por consecuente en cierta manera, con relación a una voluntad antecedente, pura y primitiva, debe considerársela como antecedente con relación a la voluntad final y decretoria. Dios da la razón al género humano, y de eso resultan desgracias por concomitancia. Su voluntad antecedente, pura, tiende a dar la razón como un gran bien y a impedir los males de que se trata; pero con relación a los que acompañan a este presente que nos ha hecho Dios al darnos la razón, el compuesto. el que resulta de la combinación de la razón y de estos males, será objeto de una voluntad media de Dios, que tenderá a producir o impedir este compuesto, según que el bien o el mal prevalezcan en él. Pero aun cuando resultase que la razón causa más mal que bien. a los hombres (cosa que yo no concedo), en cuyo caso la voluntad media de Dios la rechazaría con estas circunstancias, podría suceder, sin embargo, que fuese más conveniente a la perfección del universo el dotar a los hombres de razón, no obstante todos los malos resultados que ella pudiera tener en este concepto, y por consiguiente la voluntad final o el decreto de Dios, resultado de todas las consideraciones que pudiera tener en cuenta, sería el dotarles con ella. Y lejos de merecer Dios vituperio por ello, lo merecería si obrara de otra manera. Y así el mal, o la mezcla de bienes y de males en que prevalezca el mal, sólo tiene lugar por concomitancia, porque está ligado con otros bienes mayores que están fuera de esta mezcla. Esta mezcla, pues, o este compuesto, no se le debe considerar como una gracia o como un presente que Dios nos haya hecho; pero el bien que va con él mezclado, nunca dejará de ser un bien. Tal es el presente que Dios hace de la razón a los que usan mal de ella. Siempre es un bien en sí; pero la combinación de este bien con los males que proceden de su abuso, no es un bien con relación a aquéllos que se hacen así desgraciados. Sin embargo, esto sucede por concomitancia, puesto que este mal sirve para un mayor bien con relación al universo, y sin duda ésta es la causa de que Dios haya querido dar la razón a los que la han convertido en un instrumento de su desgracia; o, hablando con más exactitud, según nuestro sistema: habiendo encontrado Dios entre los seres posibles algunas criaturas racionales que abusan de su razón, ha dado existencia a las que están comprendidas en el mejor plan posible del universo. Y así nada obsta a que admitamos que Dios ha creado bienes que se convierten en un mal por culpa de los hombres, lo cual les sucede muchas veces en justo castigo por el abuso que han hecho de sus gracias. Aloysius Novarinus[128] ha escrito un libro: *De occultis Dei benefficis;* y podría también hacerse otro: *De ocultis Dei poenis;* este dicho de Claudiano podría tener lugar respecto de algunos, *Tolluntur in altum, Ut lapsu graviore ruant.* (Son elevados a lo alto, para que su caída sea más pesada). Pero decir que Dios no ha debido dar un bien de que sabe que una mala voluntad habría de abusar, cuando el plan general de las cosas exige que se le dé; o bien decir, que debía dar, para impedirlo, medios seguros que serían contrarios a este

[128] Aloysio Novarinus, teólogo italiano, nació en Verona en 1594, y murió en esta ciudad en 1650. Además de numerosas obras místicas, con títulos muy raros, se citan como suyas: *Omnium scientinrum anima, seu axiomataphysico-Theologica,* que al parecer tiene cierto carácter filosófico.

mismo orden general, es querer (como ya he observado) que Dios mismo se haga merecedor de vituperio, pera impedir que el hombre lo sea. Objetar, como se hace en este caso, que la bondad de Dios sería menor que la de cualquiera otro bienhechor que hiciese un presente más útil, es olvidarse de que la bondad de un bienhechor nunca puede graduarse por un solo beneficio. Puede suceder muy fácilmente, que el presente de un particular sea mayor que el de un príncipe, pero todos los presentes de este particular serán muy inferiores a todos los presentes del príncipe. Y así no pueden estimarse debidamente los bienes que Dios hace, si no se tiene en cuenta toda su extensión con relación al universo entero. Por lo demás, puede decirse que los presentes que se dan previendo que habrán de dañar, son los presentes de un enemigo, *Hostibus eveniant talia dona meis.* (que tales regalos vengan a manos de mis enemigos). Pero esto se entiende cuando hay malicia o culpa en el que hace el presente, como sucedía con aquel Eutrapelus de que habla Horacio, que hacía bien a las gentes para proporcionarles el medio de perderse; su intención era mala, mientras que la de Dios no puede ser mejor de lo que es. ¿Habrá razón para rebajar su sistema, y será preciso que tenga menos belleza y haya menos perfección y menos razón en el universo, porque se encuentren personas que abusen de la razón? Aquí vienen bien los dichos vulgares: *Abusus non tollit usum* (El abuso no quita el uso). Hay el *scandalum datum* y el *scandalum acceptum* (Escándalo dado y escándalo aceptado).

§ 120. V. "Un ser maléfico es muy capaz de colmar de dones magníficos a sus enemigos, cuando sabe que harán de ellos un uso que habrá de perderlos. No puede, pues, convenir a un Ser infinitamente bueno dar a las criaturas el libre albedrío, cuando sabe con toda certeza que harán de él un uso que los hará desgraciados. Por consiguiente, al libre albedrío une el arte de servirse de él oportunamente, y no permite que olviden la práctica de este arte en ningún caso; y si no tuviere un medio seguro para afianzar el buen uso de este libre albedrío, más bien debería privarles de esta facultad, que no consentir que sea causa de su desgracia. Esto es tanto más claro, cuanto que les ha dado el libre albedrío par un acto de su propia elección, sin que ellos lo reclamasen; de suerte que sería Dios más responsable de la desgracia que les causara, que si les hubiera concedido esta gracia después de ser importunado con sus súplicas." Debe repetirse aquí lo que se ha dicho al final de la contestación sobre la máxima precedente, y basta para contestar a ésta. Por otra parte, se da siempre por supuesta la falsa máxima, de que ya se ha hecho mención en la tercera objeción, según la cual, la felicidad de las criaturas racionales es el fin único que Dios se propone. Si esto fuese así, no tendría lugar el pecado, ni habría desdichas, ni siquiera por concomitancia; Dios habría escogido una serie de posibles de la que estarían excluidos todos estos males. Pero Dios faltaría a lo que debe al universo, es decir, a lo que se debe a sí mismo. Si no hubiese más que espíritus, existirían sin el enlace necesario, sin el orden de los tiempos y de los lugares. Este orden pide materia, movimiento y leyes, y al ordenarlos con los espíritus en la mejor forma posible, viene a resultar nuestro mundo. Cuando se miran las cosas sólo en grande, se conciben como factibles mil cosas que no podrían tener lugar cual conviene. Querer que Dios no de el libre albedrío a las criaturas racionales, es querer que no haya tales criaturas, y pretender que Dios les impida abusar

de él, es pretender que sólo haya esas criaturas y lo que se hubiere hecho sólo para ellas. Si Dios no tuviese en cuenta más que estas criaturas, sin duda impediría el que se perdieran. Puede decirse, sin embargo, en cierto sentido, que Dios ha dado a estas criaturas el arte de servirse siempre bien de su libre albedrío, puesto que la luz natural de la razón constituye este arte; sólo que sería preciso que tuvieran siempre la voluntad de obrar bien, pero muchas veces falta a las criaturas el medio de darse esta voluntad que deberían tener, y hasta les falta con frecuencia la voluntad de servirse de los medios que procuran indirectamente una buena voluntad, y de que ya he hablado más de una vez. Hay precisión de reconocer este defecto, y tratar de reconocer también que Dios hubiera podido quizá eximir de él a las criaturas, puesto que nada impide que haya sólo las que por naturaleza deban tener siempre una buena voluntad. Pero yo respondo que no es necesario, y que no era factible que todas las criaturas racionales tuviesen una perfección tan grande que las aproximaría tanto a la divinidad. Hasta puede suceder que esto sólo fuera posible por una gracia divina especial; pero en este caso, ¿sería propio que Dios se la concediera a todos, es decir, que obrara siempre milagrosamente con relación a todas las criaturas racionales? Nada sería menos irracional como esos milagros perpetuos. En las criaturas hay grados, porque el orden general así lo exige. Y al orden del gobierno divino conviene que el gran privilegio del afianzamiento en el bien se de más fácilmente a los que han tenido una buena voluntad en medio de un estado más imperfecto, en un estado de lucha y de peregrinación, *in Ecclesia militante, in statu viatorum* (en la Iglesia militante, en el estado de viadores). Los mismos ángeles buenos no han sido creados impecables. Sin embargo, no me atreveré a asegurar que no haya criaturas que han nacido siendo bienaventuradas, o que sean impecables y santas por naturaleza. Hay, quizá, personas que conceden este privilegio a la Santísima Virgen, puesto que la Iglesia romana la pone hoy día por encima de los ángeles. Pero no basta con que el Universo sea muy grande y muy vario, y querer limitarlo es mostrar que se le conoce poco. Pero M. Bayle dice además que Dios ha dado el libre albedrío a las criaturas capaces de pecar, sin que ellos le pidiesen esta gracia; y que el que hiciese un presente semejante, sería más responsable de la desgracia que produciría a les que se sirvieran de él, que si la hubiese concedido después de ser importunado por sus súplicas. Pero lo importuno de las súplicas nada hace cerca de Dios, que sabe mejor lo que nos hace falta y que sólo concede lo que conviene al todo. M. Bayle hace consistir, al parecer, el libre albedrío en la facultad de pecar; y, sin embargo, en otra parte reconoce que Dios y los santos son libres sin tener esa facultad. Sea lo que quiera, ya he demostrado suficientemente que Dios, haciendo lo que su sabiduría y su bondad unidas ordenan, no es responsable del mal que permite. Los hombres mismos, cuando cumplen su deber, no son responsables de los sucesos, ya los prevean, ya no los prevean.

§ 121. VI. "Tan seguro medio de quitar la vida a un hombre es el darle un cordón de seda cuando se sabe con certeza que se servirá de él para ahorcarse, como asesinarle por medio de un tercero. Lo mismo se quiere su muerte cuando se sirve del primer modo que cuando se emplea el segundo; y hasta parece que se quiere con más mala intención en el primer caso, puesto que se tiende a hacer que recaiga sobre el muerto toda la pena y toda la falta de su pérdida." Los que tratan de los deberes (*De Officiis*), como Cicerón, San Ambrosio,

Grocio, Opalenius[129], Sharrok[130], Rachelius[131], Puffendorf, lo mismo que los casuistas, enseñan que hay casos en que no se está obligado a devolver el depósito al que lo ha entregado; por ejemplo, no se devuelve un puñal cuando se sabe que el que lo ha dejado en depósito quiere asesinar con él a alguno. Supongamos que tengo yo entre mis manos el tizón fatal de que la madre de Meleagro se servirá para hacerle morir; la azagaya encantada que Céfalo empleará, sin saberlo, para matar a Procris; los caballos de Teseo que despedazarán a Hipólito, su hijo. Se me piden estas cosas, y tengo derecho a negarme a darlas, sabiendo como sé el uso que se va a hacer de ellas. Pero, ¿qué sucederá si un juez competente me manda restituirlas y yo no puedo probar lo que sé respecto de los malos resultados que habrá de producir la restitución; si me ha dado Apolo el don de la profecía, como a Casandra, a condición de que no se me ha de creer? Me veré obligado a restituir los depósitos, no pudiendo dispensarme de hacerlo sin que me pierda; y de esta manera no puedo evitar el contribuir al mal. Otra comparación: prometen Júpiter a Semelé, el sol a Faetonte y Cupido a Psiquis concederles la gracia que pidan. Juran todos por la laguna Estigia: *Di cujus jurare timent et fallere Numen.* (Cuya divinidad temen jurar y engañar los dioses). Querrían suspender la promesa, apenas oída, pero ya es tarde: *Voluit Deus ora loquentis Opprimere; exierat jam vox properata sub auras* (Quiso Dios cerrar las bocas de los que hablaban; ya la voz había salido apresurada bajo los vientos). Se querría retroceder después de hecha la petición, lamentándose inútilmente, pero se os apura y se os dice: ¿Hacéis juramentos para no cumplirlos? La ley de la laguna Estigia es inviolable, es preciso sufrir su yugo; si se ha faltado a ella al prestar juramento, se faltaría más todavía no cumpliéndole; es necesario realizar la promesa por perniciosa que pueda ser al que la exige. Seria perniciosa para vos si no la cumplieseis. La moraleja de estas fábulas hace ver que una suprema necesidad puede obligarnos a condescender con el mal. Dios ciertamente no conoce otro juez que le pueda obligar a dar aquello que puede convertirse en mal; no es como Júpiter, que temía la laguna Estigia. Pero su propia sabiduría es el juez más grande que puede encontrar; sus juicios no tienen apelación, son las sentencias de los destinarlos. Las verdades eternas, objeto de su sabiduría, son más inviolables que la laguna Estigia. Estas leyes, este juez, no ejercen coacción; pero son más fuertes, porque persuaden. La sabiduría no hace más que mostrar a Dios el mejor ejercicio de su bondad que es posible; y así, el mal que sobreviene es un resultado indispensable del mejor plan escogido. Digo más: permitir el mal como Dios lo permite, acusa el mayor grado de bondad. *Si mala sustulerat, non erat ille bonus.* (El no era bueno, si había suprimido los males). Sería preciso tener un espíritu muy torcido para decir, visto esto, que es más maligno el dejar a uno toda

---

[129] Lúcas Opalenim u Opalinski, célebre polaco, vivía a principios del siglo XVII. Escribió, bajo el nombre de Pablo Neoceli, tres libros De officis, Dantzig, 1673.

[130] Roberto Sharrok nació en Buckingham y murió en 1684. Escribió sobre diversas materias de derecho natural, y entre otras obras la Hipothesis *de officio secundum jus naturae, contra Hobbesium.* Se ocupó también de botánica y escribió: *Propagation and improvement of vegetables.*

[131] Samuel Rachel nació en 1628 en Lunden, fué profesor de moral en Helmstadt, y de derecho natural en Kiel, y murió en Hamburgo en 1691. Escribió gran número de obras sobre derecho natural y sobre moral, entre otras: *Comentarius en tres libros De Officiis Ciceronis; Examen probabilitatis jesuiticae; Introductio ad philosophiam moralem.*

la pena y toda la falta de su pérdida. Cuando Dios la deja a alguno, le pertenece ya antes de su existencia, como que desde entonces estaba ya en su idea aún puramente posible, antes del decreto de Dios que hace que exista; y, ¿podría Dios dejarla o darla a un tercero? No es necesario decir más.

§ 122. VII. "Un verdadero bienhechor da pronto, y no espera para dar a que aquellos a quienes ama hayan padecido grandes desdichas a causa de la privación de lo que ha podido él darles, desde luego con facilidad y sin la menor incomodidad por su parte. Si la limitación de sus fuerzas no le permite hacer bien sin causar dolor o cualquiera otra incomodidad, transige, (Véase el Diccion. hist. y critiq. pág. 2261 de la segunda edición), peca no sin pena, y no emplea jamás esta manera de ser útil, cuando puede serlo sin mezclar ninguna clase de mal con sus favores. Si el provecho que pudiera sacarse de los males que él hiciese sufrir, hubiera de nacer de un bien puro tan fácilmente como de estos males, tomaría la vía del bien completamente puro, y no la vía oblicua que conduciría al bien por el mal. Si colma de riquezas y de honores, no lo hace para que, al perderlas los que han gozado de ellas, se vean afligidos de un modo tanto más sensible cuanto que estaban acostumbrados a gozar de ellos; y, por lo mismo, serán más desgraciados que los que jamás han disfrutado de tales ventajas. De otro modo un ser maligno llenaría de bienes a las personas a quienes tuviera más odio. En este punto puede citarse el pasaje de Aristóteles (Rhet. I. II, cap. 23) *oï on eì doín än tis tinì ï na àfelómenos lerpése özen kaì taût' eï rmtai, Polloï s ò daímon où kat' eùnoían féron Mégala dìdosin eütujémat' all'ï na Tàs sumforàs lábosin èpifanestéras,* (A veces el ser maligno o el demonio divinizado del poeta, colma de bienes a los mortales y cuando los ve acostumbrados a las comodidades que les proporcionan los mismos, los priva súbitamente complaciéndose en la aflicción que les causa.) *id est: veluti si quis alicui aliquid det, ut (postea) hoc (ipsi) erepto (ipsum) afficiat dolore. Unde etiam illud est dictum:* Esto es: como si alguno diese a otro una cosa, para (después) apesadumbrarlo, privándolo de ella. Por lo cual también se ha dicho: *"Bona magna mullís non amicus dat Deus, Insigniore ut rursus his privet malo."* (Un Dios no amigo otorga a muchos grandes bienes, para de nuevo privarlo de ellos con un mal más grave). Todas estas objeciones giran casi sobre el mismo sofisma, cambian y trastornan el hecho, y sólo refieren las cosas a medias. Dios cuida de los hombres, ama al género humano, y quiere el bien para él; nada más cierto. Sin embargo, deja delinquir a los hombres; muchas veces les deja hasta perecer, les d a bienes que se convierten en su daño, y cuando hace a alguno dichoso, es después de muchos padecimientos: ¿dónde está entonces su afecto, dónde su bondad, o bien, dónde está su poder? Son éstas vanas objeciones, en que se suprime lo principal, y en que se olvida que es de Dios de quien se habla. No parece sino que es una madre, un tutor, un ayo, cuyo cuidado único está limitado a la educación, a la conservación y al bienestar de la persona de quien se trata, y que desatienden sus deberes. Dios cuida del universo, no abandona ni olvida nada, escoge lo mejor en absoluto. Si alguno es malo y desgraciado por esto, es que le tocaba el serlo. Dios, se dice, podía dar la felicidad a todos, podía darla pronto y fácilmente y sin ninguna incomodidad por su parte, porque todo lo puede. Pero, ¿debe hacerlo? El no haberlo hecho es una prueba de que no ha debido obrar de otra manera. Inferir de aquí que es a pesar suyo o por carecer de

fuerzas, si no hace a los hombres dichosos, ni da el bien desde luego y sin mezcla de mal; o bien que carece de buena voluntad para darlo puro y de veras, es comparar a nuestro verdadero Dios con el Dios de Herodoto, lleno de envidia, o con el demonio del poeta, de que habla Aristóteles, y cuyos yambos hemos traducido más arriba al latín; esto es, que da bienes para tener la complacencia de afligir más arrancándolos después. Esto es burlarse de Dios, valiéndose de esos perpetuos antropomorfismos; es representarle como un hombre que debe consagrarse por entero al asunto de que se trata, que debe aplicar el ejercicio principal de su bondad sólo a los objetos que nos son conocidos y, por último, que carece de capacidad y de buena voluntad. Dios no carece de nada de esto; podría hacer el bien que nosotros deseáramos, y hasta lo quiere, tomándolo desligado de lo demás, pero no debe hacerlo con preferencia a otros bienes mayores que se oponen a ello. Por lo demás, ningún motivo hay para quejarse porque de ordinario sólo se llegue a alcanzar la salvación pasando muchos sufrimientos y llevando la cruz de Jesucristo; estos males sirven para hacer a los elegidos imitadores de su maestro y para aumentar su felicidad.

§ 123. VIII. "La gloria mayor y más real que puede alcanzar el que es dueño de los demás, consiste en mantener entre éstos la virtud, el orden, la paz y el contentamiento del espíritu. La gloria que pudiera resultarle de la desgracia de todos ellos, no sería sino una falta de gloria." Si conociéramos la ciudad de Dios tal como ella es, veríamos que es el estado más perfecto que ha podido inventarse; que la virtud v la felicidad reinan en ella todo lo que es posible, conforme a las leyes de lo mejor; que el pecado y la desgracia (que por razones de un orden superior no ha sido posible excluir enteramente de la naturaleza de las cosas) no son nada en comparación del bien, y hasta sirven para que se produzcan mayores bienes. Pero puesto que estos males debían existir, era preciso que algunos estuviesen sujetos a ellos, y estos algunos somos nosotros. Si fueren otros, ¿no resultaría la misma apariencia de mal?, o mejor dicho: estos otros, ¿no serían lo que se llama nosotros? Cuando Dios hace que resulte para él una gloria del mal por haberle hecho servir para un mayor bien, es porque así debía de ser. Esta no es, por tanto, una falsa gloria, como sería la de un príncipe que trastornase su Estado para tener después la gloria de reconstruirlo.

§ 124. IX. "El mayor amor que este Señor puede atestiguar por la virtud, es hacer, si puede, que sea practicada siempre sin ninguna mezcla de vicio. Si le es fácil procurar a sus súbditos esta ventaja y, sin embargo, permite al vicio levantar la cabeza, sin perjuicio de castigarle después de haberlo tolerado por largo tiempo, su amor por la virtud no es el mayor que se puede concebir, no es infinito." Aun no hemos llegado a la mitad de las diecinueve máximas, y estoy cansado ya de refutar y contestar siempre a la misma cosa. M. Bayle multiplica sin necesidad esas supuestas máximas que opone a nuestros dogmas. Cuando se desligan las cosas que están ligadas, cuando se separan las partes de su todo, el género humano del universo, unos atributos de Dios de los otros, y el poder de la sabiduría, cabe que uno se permita decir que Dios puede hacer que la virtud se ejercite en el mundo sin ninguna clase de vicio, y hasta que puede hacerlo fácilmente. Pero puesto que él ha permitido el vicio, es preciso que el orden de universo que ha merecido la preferencia sobre cualquiera otro plan, lo exija así. Es necesario juzgar que no es posible

obrar de otra manera, puesto que no es posible obrar mejor por una necesidad hipotética, una necesidad moral, la cual, deje de ser contraria a la libertad, es un resultado de su elección, *lux rationi contraria sunt, ea nec fieri a sapiente posse credentum est.* (Ha de creerse que ni el sabio puede hacer las cosas que son contrarias a la razón). Se objeta que el amor de Dios por la virtud no es el mayor que puede concebirse, que no es infinito. Ya se ha contestado a esto, al refutar la segunda máxima, diciendo que el amor de Dios por una cosa creada, cualquiera que ella sea, es proporcionado al valor de la misma. La virtud es la cualidad más noble de las cosas creadas; pero no es la única buena cualidad de las criaturas; hay otra infinidad de ellas que atraen la inclinación de Dios, resultando de todas estas inclinaciones el mayor bien posible; y se halla que si no hubiese más que virtud, si sólo hubiese criaturas racionales, resultaría menos bien. Midas se encontró con que era menos rico cuando no tuvo más que oro. Además de que la sabiduría debe variar. Multiplicar únicamente la misma cosa, sea la que sea, sería una superfluidad, sería una pobreza; tener mil Virgilios bien encuadernados en su biblioteca, cantar siempre los aires de la ópera de Cadmus y de Hermione, romper todas las porcelanas para sólo tener vajilla de oro, tener sólo botones de diamantes, comer sólo perdices, beber sólo vino de Hungría o de Shiras, ¿podría considerarse una cosa razonable? La naturaleza ha tenido necesidad de animales, de plantas, de cuerpos inanimados; hay en estas criaturas, no racionales, maravillas que sirven para ejercitar la razón. ¿Qué haría una criatura inteligente, si no hubiese cosas no inteligentes? ¿En qué pensaría, si no tuviese movimiento, ni materia, ni sentidos? Si sólo tuviese pensamientos distintos, sería un Dios, y su sabiduría no tendría límites; éste es uno de los resultados de mis meditaciones. Desde el momento en que hay una mezcla de pensamientos confusos, aparecen los sentidos y la materia. Porque estos pensamientos confusos nacen de la relación que todas las cosas tienen entre sí según la duración y la extensión. Por esto, en mi filosofía no hay criatura racional sin cuerpo orgánico, y no hay espíritu creado que esté enteramente desprendido de la materia. Pero estos cuerpos orgánicos no difieren menos en perfección que los espíritus a que pertenecen. Por consiguiente, puesto que la sabiduría de Dios necesita un mundo de cuerpos, un mundo de sustancias capaces de percepción e incapaces de razón y, en fin, puesto que era preciso escoger, entre todas las cosas, lo que produjese un efecto mejor en conjunto, y por esta puerta se ha entrado el vicio, Dios no hubiera sido perfectamente sabio, si le hubiera excluido.

§ 125. X. "El mayor aborrecimiento que puede mostrarse por el vicio, no consiste en dejarle reinar por largo tiempo, y después castigarle; sino en ahogarle antes de que nazca, es decir, impedir que aparezca en parte alguna. Un rey, por ejemplo, que tuviese tan perfectamente arregladas las rentas públicas, que nunca se llevara a cabo malversación alguna, demostraría más odio a la injusticia de los asentistas, que si, después de consentir que estos engordasen con la sangre del pueblo, los hiciese ahorcar." Siempre la misma canción; siempre dentro de un puro antropomorfismo. Una ley, por lo general, nada debe desear tanto como librar a sus súbditos de toda opresión. Una de las cosas que más le interesan, es poner en buen orden la Hacienda pública. Sin embargo, hay tiempos en que se ve obligado a tolerar el vicio y los desórdenes. Se está comprometido en una gran

guerra, faltan los recursos, no hay generales de quien valerse, y hay que contemplar a los que hay y que tienen una gran autoridad entre los soldados, a un Braccio, a un Sforza, a un Walstein. Falta dinero para las necesidades más urgentes, y es preciso recurrir a banqueros que tienen su crédito establecido, y es preciso transigir al mismo tiempo con sus malversaciones. Es cierto que esta desgraciada necesidad nace la mayor parte de las veces de faltas precedentes. Nada de esto sucede respecto de Dios. El no tiene necesidad de nadie, ni comete ninguna falta, y hace siempre lo mejor. Ni siquiera puede desearse que las cosas marchen mejor, cuando se conocen bien; y sería un defecto en el autor de las cosas, si quisiera excluir el vicio que en ellas se halla. Este Estado, regido por un gobierno perfecto, en el que se quiere y se hace el bien, en tanto que es posible, y el mal mismo en cuanto sirve para un mayor bien, ¿puede compararse con el de un príncipe, cuyos asuntos están en completo desarreglo, y que sólo procura salvarse como pueda?, ¿o con la de un príncipe que favorezca la opresión para castigarla, y que se complace en ver a los pequeños por las puertas y a los grandes subir al cadalso?

§ 126. XI. "Un Señor, consagrado a promover los intereses de la virtud y el bien de sus súbditos, pone todo su empeño en buscar la manera de que aquéllos jamás desobedezcan sus leyes; y, si es preciso castigarlos por su desobediencia, procura que la pena les cure la inclinación al mal, y que se restablezca en su alma una firme y constante disposición al bien; tan distante está de querer que la falta les incline a lanzarse más y más hacia el mal." Para hacer a los hombres mejores, Dios hace todo lo que debe, y hasta todo lo que por su parte puede, en cuanto debe hacerlo. El fin más común de la penalidad es la enmienda; pero no es el fin único, ni el que nos proponemos siempre con ella. Ya dije antes algo sobre este punto. El pecado original que hace que los hombres se inclinen al mal, no es una simple pena por el primer pecado; es un resultado natural del mismo. Ya hemos dicho algo acerca de esto, al contestar a la cuarta proposición teológica sobre este punto. Sucede lo que con la embriaguez, que es una pena, resultado del exceso en la bebida, y al mismo tiempo es una consecuencia natural que conduce a nuevos pecados.

§ 127. XII. "Permitir el mal que podría impedirse, es no cuidarse de que se cometa o no se cometa, y hasta desear que se cometa." Nada de eso; ¿no permiten muchas veces los hombres males que podrían impedir, si hicieran un esfuerzo en este sentido? Pero otros cuidados más importantes se lo impiden. Raras veces se dictarán resoluciones para corregir los desórdenes del sistema monetario, mientras se está comprometido en una guerra grave. La conducta que en este punto observó el Parlamento inglés, un poco antes de la paz de Ryswyck, será más alabada que imitada. ¿Y puede concluirse de aquí, que el Estado no se cuida de este desorden y aun que lo desea? Dios tiene una razón más fuerte y más digna de él para tolerar los males. No sólo saca de ellos mayores bienes, sino que los encuentra ligados con los mayores de todos los bienes posibles, de suerte que sería una falta el no permitirlos.

§ 128. XIII. "Es un gran defecto en los que gobiernan el no cuidarse de que haya o no desórdenes en sus Estados. Y la falta es todavía más grave, si quieren y desean el

desorden. Si por vías ocultas o indirectas, pero infalibles, provocasen una sedición en sus Estados para ponerlos a dos dedos de la ruina, con el fin de procurarse la gloria de hacer ver que tienen toda la prudencia y el valor que son necesarios para salvar un gran reino que está a punto de perecer, serían unos hombres muy dignos de vituperio. Pero si excitasen esta sedición por no haber otro remedio de prevenir la ruina total de sus súbditos, y para afirmar sobre nuevo fundamento y por muchos siglos la felicidad de los pueblos, sería preciso lamentar esta desgraciada necesidad a que se hubieran visto reducidos, y serían dignos de alabanza por el uso que hubieren hecho de ella.” Esta máxima, lo mismo que varias de las anteriores, no es aplicable al gobierno de Dios. Además de que se refieren a una pequeñísima parte de su reino los desórdenes que aquí se citan, es falso que no se cuide de los males, que los desee, que los haga nacer para tener la gloria de ahogarlos. Dios quiere el orden y el bien; pero sucede a veces que lo que es desorden en la parte, es orden en el todo. Ya hemos recordado este axioma jurídico: *Incivile est nisi tota lege inspecta judicare.* (Es injusto juzgar, sin tener en cuenta toda la ley). El permitir los proviene de una especie de necesidad moral, y Dios se ve obligada a ello por su sabiduría y su bondad; y esta necesidad es dichosa, en lugar de que la del príncipe de que habla la máxima es desgraciada. Su Estado es uno de los más corrompidos, y el gobierno de Dios es el mejor Estado posible.

§ 129. XIV. “El permiso de cierto mal sólo es excusable cuando no es posible remediarlo sin introducir un mal mayor; pero no puede ser excusable en los que tienen en su mano un medio eficacísimo contra este mal y contra todos los demás que puedan nacer de la supresión del que se trata.” La máxima es verdadera, pero no puede alegarse, contra el gobierno de Dios. La suprema razón le obliga a permitir el mal. Si Dios escogiese lo que no fuese mejor absolutamente y en conjunto, resultaría un mal mayor que todos los males particulares que pudieran impedirse por este medio. Esta mala elección arruinaría su sabiduría o su bondad.

§ 130. XV. “El Ser infinitamente poderoso y creador de la materia y de los espíritus, hace lo que quiere con esta materia y con estos espíritus. No hay situación ni figura que no pueda comunicar a los espíritus. Por tanto, si permitiese un real físico o un mal moral, no sería porque sin esto sería absolutamente inevitable otro mal físico o moral todavía mayor. Ninguna de las razones derivadas de la mezcla del bien y del mal que se fundan en la limitación de la fuerza de los bienhechores, podría convenir al Ser infinitamente poderoso.” Es cierto que Dios hace con la materia y con los espíritus lo que quiere; pero es al modo que un buen escultor sólo quiere hacer con un pedazo de mármol lo que cree ser lo mejor, y hace bien. Dios hace con la materia la más preciosa de todos las máquinas posibles, y hace con los espíritus el más bello de todos los gobiernos concebibles; y por encima de todo esto establece, por virtud de la unión de ambas cosas, la más perfecta de las armonías según el sistema que yo he propuesto. Y ya que el mal físico y el mal moral se encuentran en esta obra tan acabada, debe creerse (contra lo que M. Bayle asegura), que sin esto un mal mayor todavía hubiese sido absolutamente inevitable. Este mal tan grande consistiría en que Dios habría escogido mal, si hubiese obrado de manera distinta que la

escogida. Es cierto que Dios es infinitamente poderoso, pero su poder es indeterminado, y la bondad y la sabiduría unidas le determinan a producir lo mejor. M. Bayle, por otra parte, haga una objeción que le pertenece en particular, y que deduce de las opiniones de los cartesianos modernos, quienes dicen que Dios pudo dar a las almas los pensamientos que quisiera sin hacerles depender de ninguna relación con los cuerpos; por cuyo medio se habría ahorrado a las almas un gran número de males que sólo nacen del desarreglo de los cuerpos. Ya hablaremos más adelante de esto; por ahora bástanos saber que Dios no podía crear un sistema mal enlazada y lleno de disonancias. La naturaleza del alma está destinada en parte a representar a los cuerpos.

§ 131. XVI. "Lo mismo es uno causa de un suceso, cuando se procura que tenga lugar por procedimientos morales, que cuando por procedimientos físicos. Un ministro de Estado que, sin salir de su gabinete y sirviéndose sólo de las pasiones de los directores de una cábala, trastornase todos los complots de éstos, no sería menos el autor de la ruina de esta cábala, que si la destruyese por un golpe de mano." Nada tengo que decir contra esta máxima. Se imputa siempre el mal a las causas morales, y no siempre se imputa a las causas físicas. Sólo observaré, que si yo no pudiese impedir el pecado del otro, sin cometer yo mismo uno, tendría razón para permitirlo, sin aparecer por eso como cómplice, ni ser causa moral del hecho. En Dios toda falta tendría el carácter de pecado; y aún sería más que pecado, porque destruiría la divinidad. Ahora bien: sería el mayor defecto en Dios el no escoger lo mejor. Esto ya lo he dicho muchas veces. Impediría por tanto el pecado por medio de una cosa que sería el peor de todos los pecados.

§ 132. XVII. "Lo mismo es emplear una causa necesaria que emplear una causa libre, si se escogen los momentos en que se conoce ya su determinación. Si supongo que la pólvora tiene el poder de encenderse o de no encenderse cuando se la prende fuego, y si yo sé con certeza que se encenderá de suyo a las ocho de la mañana, seré lo mismo causa de sus efectos aplicando el fuego en aquella hora, que lo sería en la suposición verdadera de que es una causa necesaria. Porque respecto de mí no será ya una causa libre; porque yo la tomaré en el momento en que sé que está necesitada por su propia elección. Es imposible que un ser sea libre o indiferente respecto de aquello a que está ya determinado, y respecto del tiempo en que está determinado. Todo lo que existe, existe necesariamente mientras existe." *"Necesse est id quod est, quando est, esse; et id quod non est, quando non est, non esse."* (Arist., De Interpret. cap. IX). (Es necesario que exista lo que existe, cuando existe; y que no exista lo que existe, cuando no existe). "Los nominalistas han adoptado esta máxima de Aristóteles. Scot y otros muchos escolásticos la rechazan; pero en el fondo, sus distinciones van a parar a lo mismo. (Véanse los jesuitas de Coimbra[132] sobre este pasaje de Aristóteles, pág. 380 y siguientes.)" Esta máxima puede pasar también; sólo me ocurre cambiar algo las frases. No tomaré lo libre y lo indiferente por una misma cosa, y no pondré en

---

[132] Los jesuitas de Coimbra, célebres comentadores de Aristóteles. Los principales comentarios son los de Fonseca sobre la Introducción de Porfirio, y principalmente sobre la Metafísica de Aristóteles; Los comentarios sobre la lógica, Lyon, en 4º, 1607; El curso de filosofía general, de Manuel Goes, Colonia, en 4°, 1599, resumen de todas las doctrinas de esta escuela.

oposición lo libre con lo determinado. Nunca es uno completamente indiferente con una indiferencia de equilibrio; siempre se inclina uno más y, por consiguiente, aparece más determinado, hacia un lado que hacia otro; pero jamás se ve uno necesitado a hacer la elección que hace. Hablo de una necesidad absoluta y metafísica, porque es preciso reconocer que Dios, que el sabio, es llevado a hacer lo mejor por una necesidad moral. También hay que reconocer, que se ve uno precisado a la elección por una necesidad hipotética, cuando se hace la elección actualmente; y hasta antes es uno necesitado por la verdad misma de la futurición, puesto que se verificará. Estas necesidades hipotéticas no perjudican. De esto ya he dicho lo bastante más arriba.

§ 133. XVIII. "Cuando todo un pueblo se ha hecho reo de rebelión, no se tiene la bastante clemencia si se perdona a una cienmilésima parte y se condena a muerte a todos los demás, sin exceptuar a los niños de pecho." Al parecer, se supone aquí que hay cien mil veces más condenados que salvados, y que los niños muertos sin bautismo están entre los primeros. Hemos negado ambas cosas y, sobre todo, la condenación de los niños. Ya he hablado de esto antes. M. Bayle vuelve a la misma objeción en otra parte. (Respuesta a un provinciano, capítulo 178, página 1223, tomo III) y dice: "Vemos claramente que un soberano que quiere ejercer la justicia y la clemencia, cuando una ciudad se subleva, debe contentarse con castigar a un pequeño número de amotinados y perdonar a todos los demás; porque si el número de los primeros está en la proporción de mil a uno con el de los segundos, no puede pasar por bondadoso, y antes bien se le tendrá por cruel. Pasaría seguramente por un tirano abominable, si escogiese castigos de larga duración y si economizase el derramamiento de sangre sólo porque creyera que se preferiría la muerte a pasar una vida desgraciada; o si el deseo de vengarse tuviese más parte en sus rigores que el de hacer servir al bien público la pena que impusiera a casi todos los rebeldes. Se estima que los malhechores que mueren en el cadalso expían sus crímenes con la pérdida de la vida de un modo tan completo, que el público no pide más, hasta el punto de que se indigna con los verdugos cuando son torpes. Serían apedreados, si se supiese que daban adrede muchos hachazos; y no dejarían de correr peligro los jueces que asistieran a la ejecución, si se creyera que se complacían en este juego infame, o que bajo cuerda habían influido para ello. (Nótese que en rigor no debe entenderse esto respecto de todos los casos, pues los hay en que el pueblo aprueba que se haga morir a fuego lento a ciertos criminales, como cuando Francisco I hizo morir a algunas personas acusadas de herejía, después de los famosos edictos del año 1534. Ninguna compasión hubo para Ravillac, que fue horriblemente atormentado y de muchas maneras. Véase el Mercurio Francés, tomo I, f. m. 455 y sig. Véase igualmente la obra de Pedro Mathieu, Historia de la muerte de Enrique IV, y nótese lo que dice en la página 99, en punto a lo que los jueces discutieron respecto al suplicio de este regicida). En fin, es de una notoriedad que no tiene igual, que si los soberanos se atemperasen a lo que dice San Pablo, quiero decir, si condenasen al último suplicio a todos los que él condena a la muerte eterna, pasarían por enemigos del género humano y por destructores de las sociedades. Es innegable que sus leyes, lejos de ser propias, conforme al fin que se proponen los legisladores, para mantener la sociedad,

producirían su total ruina. (Aquí tienen aplicación estas palabras de Plinio, el joven[133]; Epist. XXII, libro VIII: *Mandemus memoriae quod vir mitissimus, et hoc quoque maximus, Thrasea crebo dicere solebat: qui vitia odit, homines odit).* (Epístola 22, libro 8º. Recordemos lo que solía decir aquel varón tan modesto y por eso ciertamente grande, Tráseas: El que odia los vicios, odia a los hombres.") Añade que se decía de las leyes de Dracón, legislador de Atenas, que habían sido escritas, no con tinta, sino con sangre, porque castigaba todos los pecados con pena capital; y que la condenación eterna es un suplicio infinitamente mayor que la muerte. Pero es preciso considerar que la condenación es un resultado del pecado, y yo respondí con otro tiempo, a un amigo, que me objetó con la desproporción que hay entre una pena eterna y un crimen limitado, que no hay injusticia, cuando la continuación de la pena no es más que el resultado de la continuación del pecado. De esto hablaremos de nuevo más adelante. Con respecto al número de los condenados, aunque fuese incomparablemente mayor que el de los que se salvan, esto no obsta a que las criaturas bienaventuradas en el universo superen infinitamente en número a las desgraciadas. En cuanto al ejemplo de un príncipe que sólo castiga a los jefes de la rebelión o del general que diezma a sus soldados, no vienen aquí a cuento. El propio interés obliga al príncipe y al general a perdonar a los culpables, aun cuando sigan siendo malos, Dios no perdona sino a los que se hacen mejores; y él puede discernirlo; y esta severidad se conforma más con la justicia perfecta. Pero si alguno pregunta por qué Dios no da a todos la gracia de la conversión, suscita otra cuestión que no tiene relación con la máxima en que ahora nos ocupamos. Ya hemos respondido a esto en cierta manera, no para hallar las razones de Dios, sino para demostrar que es imposible que falten y que no hay en contrario ninguna que sea válida. Por lo demás, sabemos que en ocasiones se destruyen ciudades enteras y se pasa a cuchillo a sus habitantes, para infundir terror a los demás. Esto puede servir para abreviar una guerra peligrosa o una rebelión, y se economiza la sangre, derramándola de esta manera, sin necesidad de diezmar a los criminales. Ciertamente, nosotros no podemos asegurar que se castiga con tanta severidad a los malos que habitan nuestro globo para intimidar a los habitantes de otros y para hacerlos mejores; pero pueden bastar para probar esto, otras razones fundadas en la armonía universal y que ignoramos por que no conocemos suficientemente la extensión de la ciudad de Dios ni la forma de la república general de los espíritus, así como tampoco conocemos toda la estructura de los cuerpos.

§ 134. XIX. "El médico que, teniendo a mano muchos remedios para curar a un enfermo, y entre ellos muchos de que está él seguro que aquél los tomaría con gusto, escogiera, sin embargo, precisamente lo que está seguro de que el enfermo rehusará tornar, sin esperanzas de poderlo vencer con súplicas y exhortaciones, daría justo motivo para creer que no tiene deseo alguno de curarlo, porque si tal intención tuviera, habría escogido una de las medicinas buenas que sabía que el enfermo tomaría sin la menor repugnancia. Y si a esto se agrega que el médico supiera que la negativa a tomar el remedio que le ofrecían

[133] Plinio, el joven, sobrino de Plinio el antiguo, naturalista, y uno de los mejores escritores latinos de los tiempos del imperio, nació en Como en el año 51 después de J. C., y murió en el 103. La mitad de sus obras se han perdido. Nos quedan de él sus Cartas y El panegírio de Trajano, traducidos por Lacy. La edición prncipal de sus Cartas es la de 1571, y la de las obras completas es de 1508.

habría de agravar su enfermedad hasta el punto de hacerla mortal, no podría uno menos de decirle que a pesar de todas sus exhortaciones, no dejaba por eso de desear la muerte del enfermo." Dios quiere salvar a todos los hombres; esto es, los salvaría si ellos mismos no lo impidiesen y no rehusaran aceptar sus gracias; y no está obligado ni precisado en razón a vencer siempre la mala voluntad de los hombres. Lo hace, sin embargo, algunas veces cuando motivos superiores lo permiten, y cuando su voluntad consecuente y decretoria, la que resulta de todas sus razones, le determinan a la elección de un cierto número de hombres. Dios presta a todos auxilios para que se conviertan y perseveren en el bien, y estos auxilios son suficientes para los que tienen buena voluntad; pero no siempre lo son para suministrarla. Los hombres obtienen esta buena voluntad, ya por medio de auxilios particulares, ya por medio de las circunstancias que hacen eficaces los auxilios generales. No obsta esto a que Dios ofrezca remedios que sabe que habrán de ser rehusados, haciéndose así los hombres más culpables; pero, ¿se quiere que Dios sea injusto para que el hombre sea menos criminal? Además, las gracias que no sirven siempre a la integridad del plan formado por dios, que es el mejor que puede concebirse. ¿Habría Dios de negarnos la lluvia porque haya lugares bajos a los que pueda perjudicar? ¿No habría de lucir el sol todo lo que es necesario, en general, porque haya parajes demasiado secos? En fin, todas estas comparaciones de que se habla en estas máximas de M. Bayle: de un médico, de un bienhechor, de un ministro de Estado, de un príncipe, son demasiado chocantes; porque se conocen los deberes de todos ellos y lo que puede y debe ser objeto de sus cuidados. Todo ello se reduce a un solo negocio, y muchas veces caen en falta por negligencia o por malicia. El objeto de Dios tiene algo de infinito, sus cuidados abrazan el universo; lo que nosotros conocemos de éste, es casi nada, y ¿pretenderemos medir su sabiduría y su bondad por nuestro conocimiento? ¡Qué temeridad, o más bien, qué absurdo! Las objeciones caminan bajo un supuesto falso; es ridículo juzgar del derecho, cuando no se conoce el hecho. Decir con San Pablo: *O altitudo divitiarum et sapientiae* (¡Oh profundidad de sabiduría y de riquezas!) no es renunciar a la razón, sino más bien emplear las razones que conocemos; porque ellas nos enseñan esa inmensidad de Dios de que habla el apóstol; pero es confesar nuestra ignorancia respecto de los hechos; es reconocer, sin embargo, antes de ver, que Dios lo hace todo del modo mejor que es posible, conforme a la sabiduría infinita que regula sus acciones. Es cierto que de esto ya tenemos pruebas y muestras delante de los ojos, cuando vemos algún todo completo en sí y aislado entre las obras de Dios. Es un todo de esta clase, formado —por decirlo así— por la mano de Dios, una planta, un animal, un hombre. Jamás podremos admirar lo bastante la belleza y el artificio de la estructura de estos seres. Pero cuando vemos un hueso roto, un pedazo de carne animal o del tallo de una planta, parece un puro desorden, hasta que un excelente anatómico los examina, y ni éste mismo advertiría cosa alguna en ellas si antes no hubiese visto trozos semejantes unidos a su todo. Lo mismo sucede con el gobierno de Dios; lo que de él podemos ver hasta aquí, no es un trozo bastante grande para que podamos reconocer en él la belleza y el orden del conjunto. Y así la naturaleza misma de las cosas hace que este orden de la Ciudad divina, que no vemos desde este punto, sea objeto de nuestra fe, de nuestra esperanza, de nuestra confianza en Dios. Si hay hombres que piensan de otra manera, tanto peor para ellos; serán los descontentos en el Estado del más grande, del

mejor de todos los monarcas, y yerran al no aprovecharse de las muestras que les ha dado de su sabiduría y de su bondad infinita para darse a conocer, no sólo como digno de ser admirado, sino también como digno de ser amado sobre todas las cosas.

§ 135. Creo que se reconocerá que no ha quedado por contestar ninguna de las diecinueve máximas de M. Bayle que acabamos de recorrer. Parece que habiendo meditado anteriormente muchas veces sobre esta materia, habrá esforzado cuanto ha podido sus razones contra la causa moral del mal moral Sin embargo, todavía se encuentra en distintos pasajes de sus obras algo que será bueno no pasar en silencio. Exagera con mucha frecuencia la dificultad que cree él que hay en poner a Dios a cubierto de la imputación del pecado (Respuesta a un provinciano capítulo 161, página 1024), que Molina ha concordado el libre albedrío con la presciencia, pero no la bondad y la santidad de Dios con el pecado. Alaba la sinceridad de los que confiesan francamente —y dice que así lo ha hecho Piscator[134]—, que todo viene a recaer al fin sobre la voluntad de Dios, y pretenden que Dios no dejaría de ser justo, aun cuando fuese el autor del pecado, y aun cuando condenase a los inocentes. En cambio, en otros pasajes parece que aplaude más las opiniones de aquellos que salvan su bondad a costa de su grandeza, como hace Plutarco[135] en su libro contra los estoicos[136]: "Era más razonable (dice) decir (con los epicúreos) que las partes innumerables (o los átomos que revolotean al azar en el espacio infinito), venciendo, por virtud de su fuerza, la debilidad de Júpiter, han hecho, a pesar de éste y contra su naturaleza y voluntad, muchas cosas malas y absurdas, que no convenir en que no hay confusión ni maldad de que no sea autor el mismo Júpiter." Lo que puede decirse por estos dos partidos, el de los estoicos y el de los epicúreos, parece haber conducido a Bayle al *epejein* de los pirronianos, a suspender su juicio con relación a la razón, poniendo aparte la fe, a la que —según declara— se somete sinceramente.

§ 136. Sin embargo, continuando en sus razonamientos, ha llegado hasta querer casi resucitar y reforzar los de los sectarios de Manés, hereje persa del siglo III del cristianismo, o de un cierto Pablo[137], jefe de los maniqueos en Armenia, en el siglo VII, de quien tomaron

---

[134] Piscator, teólogo reformado, nació en Strasburgo en 1546, y murió en Hesborn en 1626. Escribió gran número de obras teológicas, y entre otras: *Analyses logicae theologicae,* comentarios y trabajos sobre la gracia y la predestinación.

[135] Plutarco, de Cheronea vivió en la segunda mitad del primer siglo de la era cristiana y parte del segundo. Es conocido principalmente por su obra: Vidas de los hombres ilustres. Escribió además gran número de tratados filosóficos y morales. Entre las ediciones completas de sus obras filosóficas es la más conocida la de Wittenbach (5 vol. en. 8°, Oxford 1795-1810) y la de los clásicos griegos de Fermín Didot. Es también muy conocida la traducción de Amyot, 6 vol. en 8° París 1574.

[136] Los estoicos, célebre escuela filosófica de la antigüedad fundada por Zenon de Citio (264-166). Los principales estoicos son Cleanto y Crísipo. Más tarde se desenvolvió el estoicismo en Roma, bajo el imperio y tuvo por principales representantes a Séneca, Epicteto y Marco Aurelio.

[137] Pablo (de Samosata) jefe de la secta de los pauliciano, vivía en el siglo III de la era cristiana. Combatió la Trinidad y la divinidad de Jesucristo. En la Biblioteca de los Padrres (t. XVI) se encuentran las diez cuestiones que pablo propuso a San Dionisio de Alejandría, pero se duda acerca de su autenticidad.

el nombre de paulicianos. Todos estos herejes renovaron lo que un antiguo filósofo del Asia alta, conocido con el nombre de Zoroastro, había enseñado, según se dice, sobre los dos principios inteligentes de todas las cosas, el uno bueno y el otro malo; dogma procedente quizá de fe India, donde tiene todavía muchos partidarios este error, muy propio para sorprender la ignorancia y la superstición Humana, puesto que ruchos pueblos bárbaros y hasta de América han aceptado esta doctrina, sin haber tenido necesidad de la filosofía. Los eslavos (según Helmold) tenían su Zenebog, es decir, su Dios negro. Los griegos y los romanos, a pesar de su ilustración, tenían un Vejovis o Anti-Júpiter, llamado por otro nombre Plutón, y otras muchas divinidades maléficas. La diosa Némesis se complacía en abatir a los que eran demasiado dichosos; y Herodoto insinúa en algunos pasajes, que a su juicio, toda divinidad es envidiosa, lo cual, sin embargo, no concuerda con la doctrina de los dos principios.

§ 137. Plutarco, en su Tratado de Isis y Osiris, no conoce otro autor más antiguo que haya enseñado esta doctrina que Zoroastro el Mago, como él le llama. Trogus o Justino dice que fue rey de los bactrianos, vencidos por Nino o Semíramis, y le atribuye el conocimiento de la astronomía y la invención de la magia, la cual era probablemente la religión de los adoradores del fuego. Parece que consideraba la luz o el calor como el buen principio; pero admitía también el malo, es decir, la opacidad, las tinieblas, el frío. Plinio dice que un cierto Hermippe[138], intérprete de los libros de Zoroastro, era discípulo en el arte mágico de un llamado Azonace, con tal que este nombre no sea, corrompido, el de Oromase de que hablaremos luego, y quién Platón supone, en el Alcibíades, que es padre de Zoroastro. Los orientales modernos llaman Zerdust al que los griegos llamaban Zoroastro; y se le identifica con Mercurio, porque el martes tiene su nombre en algunos pueblos. Es difícil averiguar su historia y el tiempo en que vivió. Suidas supone que vivió quinientos años antes de la toma de Troya, y los antiguos, según Plinio y Plutarco, lo extienden diez veces más. Paro Xanthus, el Lidio (en el prefacio de Diógenes Laercio), sólo lo hace anterior en seiscientos años a la expedición do Jerjes. Platón declara en el mismo pasaje —como M. Bayle observa—, que la magia de Zoroastro no era otra cosa que el estudio de la religión. M. Hyde[139], en un libro sobre la religión de los antiguos persas, trata de justificarla y de librarla, no sólo del crimen de impiedad, sino también del de idolatría. El culto del fuego estaba admitido entre los persas y los caldeos; se cree que Abraham lo abandonó al salir de Ur, en Caldea. Mithra era el sol y era igualmente el Dios de los persas, y, según refiere Ovidio, se le sacrificaban caballos. *Placat equo Persis radiis Hyperionem cinctum, No detur celeri víctima tarda Deo.* Al Dios Hiperión ceñido de rayos ofrecen los persas no tardía víctima, pues lo aplacan con ligeros caballos. Pero M. Hyde cree que se servían en su culto del sol y del fuero sólo como símbolos de la divinidad. Quizá es preciso distinguir como en otros casos, entre los sabios y el pueblo. En las admirables ruinas de Persépolis o de

---

[138] Hermipo, el peripatético, escribió *De arte magica.*

[139] Hyde, filólogo y teólogo inglés, nació en Shrpopshire en 1636 y murió en 1703. Escribió mucho sobre las antigüedades orientales. *Su obre Veterum Persarum et magorum religionis historia,* en 4º, Oxford, 1700 y 1760, ha sido un verdadero acontecimiento en la historia de la ciencia filosófica y religiosa.

Tschelminaar (que significa cuarenta columnas), hay esculpidas representaciones de sus ceremonias. Un embajador de Holanda hizo que las de dibujara, ocasionándosele crecidos gastos, un pintor que empleó mucho tiempo en ello; pero yo no sé por qué accidente estos dibujos cayeron en manos de M. Chardin[140], muy conocido por sus viajes, según él mismo refiere, y sería una desgracia que se perdiesen. Estas ruinas son uno de los más antiguos y preciosos monumentos de la tierra, y me asombra la poca curiosidad que despiertan en un siglo tan indagador como el nuestro.

§ 138. Los antiguos griegos y orientales modernos convienen en decir que Zoroastro llamaba al Dios bueno Oroma, o más bien Oromasdes, y al Dios malo Arimanius. Cuando he considerado que grandes príncipes del alta Asia han llevado el nombre de Hormisdas, y que Irmin o Hermin ha sido el de un Dios o héroe antiguo de los Celto-Escitas, es decir, de los germanos, me ha venido al pensamiento la idea de que este Arimanius o Irmin pudo haber sido un gran conquistador muy antiguo, procedente del Occidente, como lo han sido después Gengis Khan y Tamerlán, procedentes de Oriente. Ariman debió proceder en tal caso del occidente boreal, es decir, de la Germania y de la Sarmacia, pasando entre los Alanos y los Masagetas, para invadir los Estados de un Hormisdas, gran rey en el alta Asia, así como otros escitas lo han hecho después en tiempo de Ciajares, rey de los medos, al decir de Herodoto. Nada más natural como el que el monarca que gobernaba pueblos civilizados, y se esforzaba por defenderlos contra los bárbaros, haya pasado a la posteridad, para aquéllos, por el Dios bueno; y que el jefe de los que han arrasado los países, se haya hecho el símbolo del principio malo. Y por esta mitología misma se ve que estos dos principios han combatido por largo tiempo, sin que ninguno de ellos haya conseguido ser vencedor. Y así ambos se han sostenido, de igual modo que los dos principios se han dividido el imperio del mundo, según la hipótesis atribuida a Zoroastro.

§ 139. Falta probar que un antiguo Dios o héroe de los germanos se ha llamado *Herman, Ariman* o *Irmin*. Tácito refiere que los tres pueblos que componían la Germania, los *Ingevones*, los *Istevones* y los *Herminones* o *Hermiones*, han recibido estos nombres de los tres hijos de Mannus. Sea esto cierto o no, siempre ha querido indicar que ha habido un héroe llamado *Hermin*, de quien se dijo que los Herminones tomaron su nombre. *Herminons, Hermenner, Hermunduri,* son la misma cosa, y quieren decir *soldados*. Más tarde también los *Arimanni* eran *viri militares,* y se encuentra un *feudum Arimandiae* en el derecho lombardo.

§ 140. He demostrado en otra parte que, al parecer, se dio el nombre de una parte de la Germania a toda ella, y que de estos *Herminones* o *hermunduri* recibieron todos los pueblos teutónicos el nombre de *Hermanni* o *Germani*; porque la diferencias entre estas dos palabras sólo consiste en la fuerza de la aspiración; como difieren los *Germanos* de los latinos de los *Hermanos* de los Españoles, o como el *Gammarus* de los latinos del *Hummer* (es decir, cangrejo de mar) de los Alemanes. Es muy frecuente el que una parte de una

[140] Chardin, célebre viajero del siglo XVII, nació en París en 1644, y murió en Londres en 1713. Publicó él mismo sus Viajes en 1711, 3 volúmenes en 4º y 10 vol. En 12º, con 78 láminas.

nación de el nombre al todo, como sucede con los Germanos, a todos los cuales han dado el nombre de Alemanes los franceses, no obstante pertenecer este nombre, según el antiguo estilo, sólo a los Suabos y a los Suizos. Y aunque Tácito no conocía muy bien el origen del nombre de los Germanos, algo ha dicho que viene en apoyo de mi opinión, cuando observa que era un nombre que causaba terror, tomado o dado *ob metum* (por el medio). Y es que significa un guerrero: *Heer, Hari,* quiere decir ejército, de donde procede *Hariban* o llamamiento de *Haro*; esto es, una orden general para encontrarse en el ejército; luego se ha corrompido, convirtiéndose en *Arriéreban*. Y así *Hariman* o *Ariman*, *German*, *Guerreman*, es un soldado. Porque así como *Hari*, *Heer*, es ejército, así *wehr* significa armas, *wehren*, combatir, hacer la guerra; y las palabras *guerre*, *guerra*, proceden, sin duda, del mismo origen. Ya he hablado del *feudam arimandia,* y no sólo los nombres Herminones o Germanos no querían decir otra cosa, sino que a este antiguo Herman, que se supone hijo de Mannus, se le ha llamado así probablemente porque se le quiso denominar guerrero por excelencia.

§ 141. Pero no es sólo el pasaje de Tácito el que nos indica este Dios o héroe; puesto que no podemos dudar de que haya habido uno de este nombre entre estos pueblos, toda vez que Carlo Magno encontró y destruyó, cerca de Weser, la columna llamada Irmin-Sul, erigida en honor de este dios. Y esto, unido al pasado de Tácito, nos autoriza a creer que no era al célebre Arminius enemigo de los romanos, sino a un héroe más grande y más antiguo a quien se tributaba este culto. Arminius llevaba el mismo nombre, como hacen aún hoy día los que llevan el de Herman. Arminius no ha sido bastante grande, ni bastante dichoso, ni bastante conocido por toda la Germanía para alcanzar el honor de un culto público hasta por parte de pueblos distantes como los Sajones, que vinieron mucho tiempo después al país de los Queruscos. Y nuestro Arminius, esto es, el Dios malo de los Asiáticos, confirma más y más mi opinión. Porque en estas materias, las conjeturas se confirman las unas a las otras, sin ningún rodeo lógico, cuando sus fundamentos tienden a un mismo fin.

§ 142. No es increíble que el Hermes (es decir, Mercurio) de los griegos, sea el mismo Hermin o Ariman. Pudo haber sido el inventor o promotor de las artes y de una vida un poco más civilizada en su nación y en los países de que era dueño; a la par que pasaba por autor del desorden en raedlo de sus enemigos, ¿Quién sabe si acaso llegó hasta el Egipto, como los escitas que persiguieron a Sesostris, llegando cerca de aquel país? Theut, Menes y Hermes han sido conocidos y honrados en el Egipto. Podrían ser Thuiscon, su hijo Mannus, y Herman, hijo de Mannus, según la genealogía de Tácito. Menes pasa por el rey más antiguo de los egipcios, y Theut era un nombre de Mercurio entre ellos. Por lo menos, Theut o Thuiscon, de quien Tácito dice que descienden los germanos, y del cual tornan los Tutones, Tuitsche (es decir, germanos) hoy su nombre, es el mismo que el Teutates que, según Lucano, era adorado por los galos y que César tomó *pro Dite Patre,* por Pluión, a causa de la semejanza de su nombre latino con el de Theut o Thiet, Titan, Theodon, que significaba antiguamente hombres, pueblos y también un hombre excelente (como la palabra *barón*), en fin, un príncipe. Y hay autoridades que aducir en apoyo de todas estas significaciones, pero no hay necesidad de que nos detengamos en este punto. M. Otto

Sperling[141], conocido per varias obras sabias, y que está a punto de dar a luz otras muchas, ha discurrido en una disertación, escrita adrede, sobre el Teutates, dios de los celtas; y algunas observaciones que yo le comuniqué acerca de este punto, se han publicado en las Noticias literarias del mar Báltico, a la vez que su respuesta. Este escritor da un sentido algo distinto del que yo le doy a este pasaje de Lucano: *Teutates, pollens que feris altaribus Hesus Et Taranis Scythicae non mitior ara Dianae.* (Teutates (Mercurio) y Hesus (Marte), rico en altares inhumanos, y Taranis (Júpiter), no más crueles que el ara de la escita Diana). Hesus era, al parecer, el Dios de la guerra, que los griegos llamaron Ares, y los antiguos germanos Erich, de cuya palabra viere una que subsiste aún, la de Erich-tag, Martes. Las letras R y S, que pertenecen a un mismo órgano, se mudan fácilmente; por ejemplo: *Moor* y *Moos, Geren* y *Gesen*, *Er war* y *Er was, Fer,* Hierro, *Eiron, Eisen;* lo mismo que *Papisius, Valesius, Fusius,* en lugar de *Papirius, Valerius, Furius,* entre los antiguos romanos. Con respecto a Taramis o quizá Taranis, es sabido, que Taran era el trueno, o el dios del trueno, entre los antiguos celtas, el Tor de los germanos septentrionales, de donde se deriva la palabra que conservan todavía los ingleses, *Thursday,* Jueves, *diem Jovis.* Y el pasaje de Lucano quiere decir que el altar de Taran, dios de los celtas, no era menos cruel que el de la Diana Taurica; *Taranis aram non mitiorem ara Dianae Scithicae fuisse.*

§ 143. Tampoco es imposible que haya habido un tiempo en que los príncipes occidentales o celtas se hayan hecho dueños de la Grecia, del Egipto y de una buena parte del Asia, y que su culto haya quedado en estos países. Cuando se considera la rapidez con que los Hunos, los sarracenos y los tártaros se han apoderado de una gran parte de nuestro continente, no debe sorprendernos esto; y este número tan grande de palabras de la lengua alemana y de la lengua céltica, que tanto convienen entre sí, lo confirman. Calímaco[142], en un himno compuesto en honar de Apolo, parece insinuar que los celtas que atacaron el templo Délfico, bajo el mando de su Brenno o jefe, eran descendientes de los antiguos titanes y gigantes que hicieron la guerra a Júpiter y a los otros dioses, es decir, a los príncipes de Asia y de la Grecia. Puede suceder que el mismo Júpiter descendiera de los titanes o Theodones, es decir, de los príncipes celto-escitas anteriores; y lo que el difunto padre La Charmoye ha recogido en sus orígenes célticos concuerda con esto, aunque, por otra parte, aparecen en la obra de este sabio autor opiniones que no me parecen probables, particularmente cuando excluye a los germanos del grupo de los celtas, por no haber tenido presente lo bastante las autoridades de los antiguos, y por no haber conocido suficientemente la relación de la antigua lengua gala con la germánica. Ahora bien, los supuestos gigantes que querían escalar el cielo, eran nuevos celtas que siguieron la pista de sus antepasados; y Júpiter, aunque era su padre, por decirlo así, se vio obligado a

---

[141] Otto Sperling. Hay dos sabios de este nombre: el uno, médico y naturalista, nació en Hamburgo en 1602 y murió en Copenhague, después de 17 años de cautiverio, en 1631. Escribió mucho sobre botánica. El otro, hijo del precedente, anticuario y numismático, nació en Bergen en 1634 y murió en 1715. Ha escrito mucho sobre las antigüedades escandinavas.

[142] Calímaco, poeta y crítico célebre, nació en Cyrene en el siglo III antes de J. C., y murió en Alejandría en 230. Fué bibliotecario de Alejandría, y además de sus célebres Himnos, escribió numerosas obras bibliográficas.

resistirles; al modo que los visigodos en las Galias se opusieron, unidos con los romanos, a otros pueblos de la Germanía y de la Escitia, que vinieron después de ellos, bajo el mando de Atila, dueño entonces de las naciones escitas, sármatas y germánicas, desde las fronteras de la Persia hasta el Rhin. Pero el placer que se experimenta cuando cree uno hallar en las mitologías de los dioses algún rastro de la antigua historia de los tiempos fabulosos, me ha llevado demasiado lejos, y no puedo asegurar si he acertado más que lo han hecho Goropius Becanus, Schrieckius[143], M. Rudbeck[144] y el padre La Charmoye.

§ 144. Volvamos a Zoroastro, que nos ha llevado a Orosmasdes y a Arimanius, autores del bien y del mal; y supongamos que los haya considerado como dos principios eternos, opuestos el uno al otro, aunque hay motivo para dudarlo. Se cree que Marción[145], discípulo de Cerdón, sostuvo esta opinión antes que Manés. M. Bayle reconoce que estos hombres han razonado de una manera lastimosa, pero cree que no han conocido lo bastante las ventajas que tenían por su parte, ni han sabido manejar su principal máquina, que es la dificultad referente al origen del mal. Se imagina que un hombre hábil de esa escuela hubiera podido poner en gran apuro a los ortodoxos, y a lo que parece, él mismo, a falta de otro, ha querido, en opinión de muchas personas, tomarse ese cuidado tan necesario. "Todas las hipótesis, dice (Diccionario. Artículo sobre Marción, página 2039), que los cristianos han sentado, paran mal los golpes que se les han dirigido; triunfan cuando toman la ofensiva, pero pierden la ventaja alcanzada cuando tienen que sostener el ataque." Confiesa que a los dualistas (como los llama con M. Hyde), es decir, los defensores de los dos principios, se les ahuyenta bien pronto cuando se les combate con razones a priori tomadas de la naturaleza de Dios; pero cree que en cambio triunfan a su vez cuando se les ataca con razones a posteriori, tomadas de la existencia del mal.

§ 145. Entra sobre esto en grandes pormenores en su Diccionario, en el artículo Maniqueos, página 2025, y preciso es penetrar un tanto en ellos para aclarar esta materia. "Las ideas más seguras y más claras del orden nos hacen ver, dice, que un ser que existe por sí mismo, que es necesario, que es eterno, debe ser único, infinito, omnipotente y estar dotado de toda clase de perfecciones." Este razonamiento merecía bien que se le hubiera desenvuelto un poco más. "Es preciso ver ahora —prosigue— si los fenómenos de la naturaleza se pueden explicar cómodamente dentro de la hipótesis de un solo principio." Ya lo hemos explicado nosotros lo bastante, demostrando que hay casos en que algún desorden en la parte es necesario para producir un orden mucho mayor en el todo. Pero M. Bayle, al parecer, exige demasiado; pues querría que se le mostrase al pormenor cómo

---

[143] Adriano Schriek, filólogo y jurisconsulto, nació en Brujas, en 1559, y murió en 1621. Escribió en lengua alemana: Del comienzo de los primitivos pueblos de la Europa, y Del origen de los Países Bajos.

[144] Olaüs Rudbek médico y anticuario, hijo de un teólogo del mismo nombre, nació en Arosa, en Suecia, en 1630, y murió en 1702. Escribió sobre medicina y sobre antigüedades escandinavas.

[145] Marción, heresiarca del siglo II, nació en Sinope, en Paplagonia. Enseñaba la doctrina de los dos principios, y sostenía que la ley de Moisés era debida a la acción del mal principio. Se ignora la época de su muerte.

el mal está ligado con el mejor proyecto posible del universo, lo cual sería una explicación perfecta del fenómeno; pero nosotros no intentamos darla, ni estamos obligados a ello, porque no podemos estar obligados a hacer lo que es imposible en la situación en que nos hallamos en este mundo; bástanos hacer ver que nada obsta a que un cierto mal particular esté ligado con lo que es mejor en general. Esta explicación imperfecta, y que deja algo que habrá de descubrirse en la otra vida, es suficiente para la solución de las objeciones, pero no para comprender la cosa.

§ 146. "Los cielos y todo el resto del universo, añade M. Bayle, predican la gloria, el poder y la unidad de Dios"; de donde debía deducir esta consecuencia (como ya he observado antes), que eso tiene lugar porque en estos objetos se ve algo entero y aislado, por decirlo así, y siempre que vemos una obra semejante de Dios, la encontramos tan completa, que no se puede menos de alabar su belleza, mientras que cuando no se ve la obra entera, cuando sólo se examinan trozos y fragmentos de ella, no es extraño que no aparezca con claridad el buen orden que en ella existe. Nuestro sistema planetario constituye una obra aislada y perfecta, cuando se la considera en sí misma; cada planta, cada animal, cada hombre le procuran un cierto punto de su perfección; se reconoce en él el maravilloso arte del autor; pero el género humano, en lo que nos es conocido, no es más que un fragmento y una pequeña porción de la ciudad de Dios o de la república de los espíritus. Tiene ésta demasiada extensión para nosotros y la conocemos muy poco, para que podamos observar su orden maravilloso. "Sólo el hombre, dice M. Bayle, esta obra maestra de su Creador entre las cosas visibles, el hombre sólo suministra las mayores objeciones contra la unidad de Dios." Claudiano ha hecho la misma observación, desahogando su corazón en estos conocidos versos: *Sapo mihi dubiam traxit sententia mentem, etcétera.* (Muchas veces esa doctrina sedujo mi mente indecisa). Pero la armonía que se halla en todo lo demás, constituye una gran presunción de que se encontraría lo mismo en el gobierno de los hombres, y generalmente en el de los espíritus, si el todo nos fuese conocido. Sería preciso juzgar de las obras de Dios tan discretamente como Sócrates juzgó las de Heráclito, cuando dijo: lo que he oído de ellas me agrada; y creo que el resto no me complacería menos, si lo oyese.

§ 147. Otra razón particular del desorden aparente, con respecto al hombre, es que Dios le ha hecho un presente al hacerle imagen de la divinidad, dándole la inteligencia. Le deja obrar en cierta manera en su pequeño departamento, *ut Spartam quam nactus est ornet.* (Para que adorne la Esparta que ha logrado). Dios entra en él de una manera oculta, porque suministra ser, fuerza, vida, razón, sin dejarse ver. Allí es donde el libre albedrío hace su papel; y Dios goza (por decirlo así) con estos pequeños dioses que ha tenido por conveniente producir, como gozamos al ver los niños en medio de ocupaciones que favorecemos o impedimos bajo de cuerda, según nos cuadra. El hombre es, por consiguiente, como un pequeño Dios en su propio mundo o Microcosmos que gobierna a su modo; en él hace maravillas a veces, y su arte imita frecuentemente a la naturaleza. *Jupiter in parvo cum cerneret aethera vitro, Risit, et ad Superos talia dicta dedit; Huccine mortalis progressa potentia, Divi? Jam meus in fragili luditur orbe labor. Jura poli rerumque fidem legesque*

Deorum Cuneta Syracusius transtulit arte Senex, Quid falso insontem tonitru Salmonea miror? Aemula naturae est parva reperta manus. Mirando Júpiter el éter de un pequeño lente al través una sonrisa en su faz se dibujó y a los dioses siderales tales palabras dirigió: ¿A esto, ¡oh, dioses!, a parar ha venido el poder a los mortales concedido? Ahora de mis sudores el objeto en el frágil mundo se divierte: del cielo los derechos, de las cosas la fe, de los dioses las leyes en concreto, Arquímedes hábilmente invierte. No me admira que Salmoneo el inocente por el engañado rayo herido fuera impunemente. Hállase en la humana inteligencia de la natura no pequeña competencia. Pero también comete grandes faltas, porque se abandona a las pasiones, y porque Dios le abandona a sus sentidos; también le castiga, ya como el padre o preceptor que enseña o castiga a los niños; ya como el juez justo que castiga a los que le abandonan; y el mal tiene lugar la mayor parte de las veces, cuando estas inteligencias o sus pequeños mundos chocan entre sí. El hombre se encuentra mal en ellos a medida que yerra; pero Dios, por un maravilloso arte, hace que todos los defectos de estos pequeños mundos se conviertan en el mayor ornamento de su gran mundo. Sucede como con esas invenciones de perspectiva, en las que ciertos preciosos dibujos parecen sólo confusión hasta que se les mira desde el verdadero punto de vista, o se les ve por medio de cierto cristal o espejo. Colocándolos y sirviéndose de ellos cual conviene, se los convierte en ornamento de un gabinete. De igual modo las deformidades aparentes de nuestros pequeños mundos se reúnen y se convierten en bellezas en el grande, y nada hay en ellas que se oponga a la unidad de un principio universal infinitamente perfecto; por lo contrario, aumentan la admiración de la sabiduría que hace que sirva el mal al mayor bien.

§ 148. M. Bayle prosigue diciendo "que el hombre es malo y desgraciado; que por todas partes hay prisiones y hospitales; que la historia no es más que un tejido de crímenes y de infortunios del género humano." Yo creo que hay en esto exageración; hay, sin comparación, más bien que mal en la vida de los hombres, como hay, sin comparación, más casas que prisiones. Respecto de la virtud y del vicio, reina en el mundo un cierto término medio. Maquiavelo decía que hay pocos hombres muy malos o muy buenos, y que esto da lugar a que se malogren muchas grandes empresas. Es, a mi juicio, una falla en los historiadores el que se inclinen más a notar el mal que el bien. El fin principal de la historia, lo mismo que el de la poesía, es enseñar la prudencia y la virtud por medio de ejemplos, y presentar después el vicio de una manera que cause aversión, y que sirva para evitarlo.

§ 149. M. Bayle reconoce: "que por todas partes se encuentra el bien moral y el bien físico, algunos ejemplos de virtud y algunos ejemplos de bienestar, y de aquí nace la dificultad. Porque si sólo hubiese hombres malos y hombres desgraciados, dice, no habría necesidad de recurrir a la hipótesis de los dos principios." Me admira que hombre tan excelente se manifieste tan inclinado a esta opinión de los dos principios; y me sorprende que no haya considerado que esta novela de la vida humana, que constituye la historia universal del género humano, ha sido inventada en el entendimiento divino junto con otra infinidad de ellas, y que la voluntad de Dios es la que ha decretado la existencia de ésta, porque este

enlace de sucesos es el que mejor cuadraba con el resto de las cosas, para que de esta manera resultara lo mejor. Y estos defectos aparentes del mundo entero, estas manchas de un sol, del cual es el nuestro sólo un rayo, realzan su belleza, lejos de disminuirla, y contribuyen a ella procurando un mayor bien. Hay verdaderamente dos principies, pero ambos se dan en Dios, a saber: su entendimiento y su voluntad. El entendimiento suministra el principio del mal sin mancharse, sin ser malo; se hacen presentes las naturalezas como se encuentran en las verdades eternas; contiene en sí la razón de que el mal sea permitido, pero la voluntad va siempre dirigida al bien. Añadamos un tercer principio, que es el poder, el cual hasta precede al entendimiento y a la voluntad, pero obra como el uno lo muestra y como la otra lo exige.

§ 150. Algunos (como Campanella) han llamado a estas tres perfecciones de Dios, las tres primordialidades. Muchos han creído que había en esto una secreta relación con la Santísima Trinidad; que el poder se refiere al padre, es decir, a la Divinidad; la sabiduría al Verbo Eterno, que se llama logos por el más sublime de los Evangelistas; y la voluntad y el amor al Espíritu Santo. Casi todas las expresiones o comparaciones tomadas de la naturaleza de la sustancia inteligente, tienden a esto.

§ 151. Paréceme que si M. Bayle hubiera considerado lo que acabamos de decir sobre los principios de las cosas, hubiese respondido a sus propias preguntas, o por lo menos, no habría insistido en lo que pide por medio de esta interrogación: “Si el hombre es obra de un solo principio soberanamente santo, soberanamente poderoso, ¿puede estar expuesto a las enfermedades, al frío, al calor, al hambre, a la sed, al dolor y a las penas? ¿Puede tener inclinaciones tan malas? ¿Puede cometer tantos crímenes;? ¿Puede la soberana santidad producir una criatura desgraciada? El soberano poder, unido a una bondad infinita, ¿no colmará de bienes su obra, y no alejará de ella todo lo que pueda ofenderle o disgustarle?” Prudencio ha presentado la misma dificultad en su Hamartigenia: *Si non vult Deus esse malum, sur non vetat? inquit. Non refert auctor fuerit, factorve malorum. Anne opera in vitium sceleris pulcherrima verti, Cum possit prohibere, sinat? quod si velit omnes Innocuos agere Omnipotens, ne sancta voluntas Degeneret; facto nec se manus inquinet ullo? Condidit ergo malum Dominus, quot spectat ab alto, Et patitur, fierique probat, tanquam ipse crearit. Ipse creavit enim, quod si discludere possit, Non abolet, longoque sinit grassari usu.* Si no quiere Dios que el mal exista, ¿por qué no lo prohibe?, añade, no importa si como autor asista o de los males en fautor se convirtiera. Acaso pudiendo evitarlo no dejare que en crimen la acción buena se invirtiera? como Omnipotente si determinare que su voluntad santa no se altere a los mortales todos en innocuos convirtiera: ¿Se mancharán acaso sus manos con acción aleve? Luego Dios hizo el mal y lo tolera, pues desde lo alto ve y aprueba que se haga, como si él lo cometiera. El lo ha creado, ya que pudiendo suprimirlo lo deja avanzar por el continuo uso sin molestarse en abolirlo. (Si no quiere Dios que el mal exista, dice, ¿por qué no lo prohibe? No importa que hubiese sido autor y fautor del mal... ¿Por ventura no permite que obras bellísimas se conviertan en crímenes, cuando puede impedirlo? Porque si quiere el Omnipotente hacer a los hombres innocuos, para que no degenere la santa voluntad, no se manche las manos con acción ninguna. El Señor, pues, creó el mal, en cuanto que

contempla desde arriba, y sufre y aprueba que se haga como si él mismo lo hubiese creado. El lo creó, porque si puede impedirlo, no lo impide, y permite que se agrave con el uso repetido.) Pero ya hemos respondido suficientemente a todo esto. El hombre es él mismo origen de sus males; tal como es, así se daba en las ideas. Dios, movido por razones indispensables de su sabiduría, ha decretado que pasara a la existencia tal cual es. M. Bayle se habría quizá hecho cargo de este origen del mal que yo afirmo, si hubiera unido la sabiduría de Dios a su omnipotencia, a su bondad y a su santidad. Añadiré de paso, que su santidad no es otra cosa que el supremo grado de bondad, así como el crimen, opuesto a ella, es lo peor que se encuentra en el mal.

§ 152. M. Bayle pone en pugna a Meliso[146], filósofo griego, defensor de la unidad del principio (y quizá también de la unidad de sustancia), con Zoroastro, como primer autor del dualismo. Zoroastro confiesa que la hipótesis de Meliso es mis conforme con el orden y con las razones a priori; pero niega que lo sea con la experiencia y con las razones a posteriori. "Yo os aventajo en la explicación de los fenómenos, que es lo que principalmente caracteriza un buen sistema." Pero, a mi parecer, no es una gran explicación de un fenómeno, el asignarle un principio adrede: al mal un *principium maleficum,* al frío, un *primum frigidum*; esto es muy fácil y muy cómodo. Es casi como si uno dijera que los peripatéticos aventajan a los nuevos matemáticos cuando explican los fenómenos de los astros, al darles inteligencias peculiares que los conducen, pues así es muy fácil concebir por qué los planetas marchan con tanta exactitud; en vez de que se necesita saber mucha geometría y meditar mucho para comprender cómo de la gravedad de las planetas que los lleva hacia el sol, unida a algún torbellino que los arrastre o a su propia impetuosidad, puede proceder el movimiento elíptico de Képler que satisface perfectamente a las apariencias. Un hombre que sea incapaz de hallar gusto en las especulaciones profundas, aplaudirá desde luego a los peripatéticos, y considerará a nuestros matemáticos como unos visionarios. Algún antiguo galenista[147] hará otro tanto con relación a las facultades de la escuela; admitirá en ella una quilifica, una quimifica y una sanguifica, y asignará una expresamente a cada operación; creerá haber hecho maravillas, y se burlará de las que él llamará extravagancias de los modernos, que pretenden explicar mecánicamente lo que pasa en el cuerno de un animal.

§ 153. La explicación de la causa del mal por un principio, *per principium maleficum,* es de la misma naturaleza. El mal no tiene necesidad de ella, como no lo tienen el frío ni las tinieblas; no hay *primum frigidum,* ni principio de las tinieblas. El mal mismo sólo procede de la privación; lo positivo sólo entra en él por concomitancia, como lo activo entra por concomitación en el frío. Vemos que el agua, al congelarse, es capaz de romper un cañón de fusil en que esté encerrada; y, sin embargo, el frío es cierta privación de fuerza, y sólo procede de la disminución de un movimiento que separa las partículas de los fluidos. Cuando este movimiento separatista se debilita en el agua por el frío, las partículas del aire

[146] Melíso, filósofo griego de la escuela de Elea, nació en Samos, y floreció hacia el año 444 antes de J. C., Sus Fragmentos han sido recopilados por M. Brandis.
[147] Discípulo de Galeno, quien admitía numerosas causas ocultas.

comprimido, ocultas en el agua, se reúnen, y, haciéndose mayores, se hacen más capaces de obrar al exterior por su elasticidad. Porque la resistencia que las superficies de las partículas del aire encuentran en el agua, y que se opone al esfuerzo que estas partes hacen para dilatarse, es mucho menor, y, por consiguiente, el efecto del aire es mayor en las grandes burbujas de aire que en las pequeñas, aun cuando estas pequeñas, unidas, formarían tanta masa como las grandes; porque las resistencias, es decir, las superficies, crecen como los cuadrados; y los esfuerzos, es decir, los contenidos, o la solidez de las esferas de aire comprimido, crecen como los cubos de los diámetros. Así que la privación envuelve la acción y la fuerza por accidente. Ya he demostrado antes cómo la privación basta para causar el error y la malicia; y cómo Dios es llevado a tolerarlos, sin que por eso haya en él malignidad. El mal procede de la privación; lo positivo y la acción nacen de él por accidente, como la fuerza nace del frío.

§ 154. Lo que M. Bayle pone en boca de los paulicianos, página 2323, no es concluyente; a saber, que el libre albedrío debe proceder de los dos principios, a fin de que pueda dirigirse hacia el bien y hacia el mal; porque siendo simple en sí mismo, debería proceder de un principio neutro, si fuera fundado este razonamiento. Pero el libre albedrío marcha al bien, y si encuentra al paso el mal, es por accidente, porque el mal está oculto bajo el bien y como enmascarado. Estas palabras que Ovidio pone en boca de Medea, *Video meliora proboque, Deteriora sequor,* (Veo lo mejor y lo apruebo, y sigo lo peor). significan que el bien honesto es sobrepujado por el bien agradable, y que éste causa más impresión en las almas cuando están agitadas por las pasiones.

§ 155. Por lo demás, M. Bayle mismo suministra una buena respuesta a Meliso, aunque en seguida la combate. He aquí sus palabras, página 2055: "Si Meliso consulta las nociones del orden, responderá que el hombre no era malo cuando Dios le creó; dirá que el hombre recibió de Dios un estado dichoso, pero que, no habiéndose guiado por las luces de la conciencia que, según la intención de su autor, debía conducirle por el camino de la virtud, se hizo malo, y ha merecido que Dios, que es soberanamente bueno, le hiciera sentir los efectos de su cólera. Por consiguiente, Dios no es la causa del mal físico, es decir, del castigo del mal moral; castigo que, lejos de ser incompatible con el principio soberanamente bueno, emana necesariamente de uno de sus atributos, quiero decir, de su justicia, que no es en él menos esencial que su bondad. Esta respuesta, la más racional que Meliso podía dar, es en el fondo preciosa y fundada, pero se la puede combatir con algo más especioso y más deslumbrador. Y es que Zoroastro objeta que el principio infinitamente bueno debía crear al hombre, no sólo sin el mal actual, sino también sin la inclinación al mal; que, habiendo previsto Dios el pecado con todas sus consecuencias, debió impedirlo; que debía determinar y encaminar al hombre al bien moral, y no dejarle fuerza alguna que le condujera al crimen." Hasta aquí es Bayle quien habla. Fácil es decir esto, pero no es factible según los principios del orden, como que no podría ejecutarse sin milagros perpetuos. La ignorancia, el error y la malicia son imprescindibles, naturalmente, en los animales hechos como somos nosotros. ¿Debería faltar esta especie en el universo?

Yo no dudo que ella es demasiado importante, a pesar de todas sus debilidades, para que Dios hubiera podido consentir su abolición.

§ 156. M. Bayle, en el artículo titulado Paulicianos, de su Diccionario, prosigue lo que ya dijo en el artículo de los Maniqueos. Según él (página 2330, Rem. H.), los ortodoxos, al parecer, admiten dos primeros principios al hacer al diablo autor del pecado. M. Becker[148], antes ministro de Amsterdam, autor del libro titulado El mundo encantado, ha hecho valer este pensamiento, para hacer comprender que no debe darse al diablo un poder y una autoridad que le pondrían al igual de Dios; en lo cual tiene razón; pero lleva demasiado adelante las consecuencias. Y el autor del libro titulado *Apocatástasi pánton* (El retorno de todas las cosas a su primer principio), cree que si el diablo no fuera nunca vencido ni despojado, si conservase siempre su presa, si mereciera el título de invencible, esto vendría en daño de la gloria de Dios. Pero es una ventaja bien miserable el quedarse con aquellos que han sido seducidos, para verse siempre castigado a la par que ellos. En cuanto a la causa del mal, es cierto que el diablo es el autor del pecado; pero el origen del mal viene de más lejos, puesto que está en la imperfección primitiva de las criaturas; lo cual hace que sean capaces de pecar, y hay circunstancias en el curso de las cosas en que esta potencia se convierte en acto.

§ 157. Los diablos eran ángeles como los demás, antes de su caída, y se cree que su jefe era uno de los principales; pero la Escritura no se explica lo bastante sobre este punto. El pasaje del Apocalipsis, que habla del combate con el dragón como de una visión, deja muchas dudas y no desenvuelve suficientemente una cosa de que los demás autores sagrados apenas hablan. No es este el momento oportuno para entrar en esta discusión, mas es preciso confesar que en esta materia la opinión común se acomoda mejor con el texto sagrado. M. Bayle examina algunas soluciones de San Basilio[149], de Lactancio[150] y de otros sobre el origen del mal; pero como recaen sobre el mal físico, dejo para más adelante el tratar de ellas; y continuaré examinando las dificultades sobre la causa moral del mal, que se encuentran en muchos pasajes de las obras de nuestro ilustrado autor.

§ 158. Combate el permiso de este mal, y pretende que se reconozca que Dios lo quiere. Cita estas palabras de Calvino (sobre el Génesis, cap. III): "Jamás se han ofendido los oídos

---

[148] Baltasar Becker, teólogo reformado, nació en Frisia, en 1634, y murió en Amsterdam en 1698. Escribió la mayor parte de sus obras en holandés. La que cita Leibniz se titula De Betoverde weereld. (Leuwarden 7690, en 8°).

[149] San Basilio, uno de los más ilustres padres de la Iglesia nació en Cesarea, en Capadocia, en 329; fué obispo de esta ciudad desde 370 y murió en 379. - Se conocen como suyas las Homilias, Discursos Morales, Cinco libros contra Eunomio y más de 300 Cartas sobre diversos asuntos. La mejor edición de sus obras fue la hecha por D. Garnier, 3 vol., 1721- 1750. - Sus Cartas y Sermones han sido traducidos por el abate Bellegarde, y su Moral por M. Hermant, 1661, en 12°, y Leroy, 1663, en 8°.

[150] Lactancio, apologista cristiano, nació en África hacia mediados del siglo III, y murió hacia el 325. - Su principal obra: Las instituciones divinas, tiene por objeto combatir el politeísmo. Su tratado: la Obra de Dios, es una refutación del epicureismo.

de nadie por oír decir que Dios lo ha querido. Pero, os suplico, ¿este permiso del que tiene derecho a prohibir, o más bien, que tiene en su mano el poder hacerlo, qué otra cosa es más que un querer?" M. Bayle explica estas palabras de Calvino y otras que las preceden, como si confesara que Dios ha querido la caída de Adán, no en tanto que era un crimen, sino bajo otra noción que no nos es conocida. Cita a casuistas un poco laxos, que dicen que un hijo puede desear la muerte de su padre en tanto que es un bien para sus herederos. Encuentro que Calvino sólo dice que Dios ha querido que el hombre sucumba por una cierta causa que nos es desconocida. En el fondo, cuando se trata de una voluntad decisiva, es decir, de un decreto, estas distinciones son inútiles; se quiere la acción con todas sus cualidades, si es cierto que se la quiere. Pero cuando es un crimen, Dios sólo puede querer permitirlo; el crimen no es fin ni medio, solamente es una condición *sine qua non;* y así no es el objeto de una voluntad directa, como he demostrado más arriba. Dios no lo puede impedir sin obrar contra lo que se debe a sí mismo, sin hacer algo que sería peor que el crimen del hombre, sin violar la regla de lo mejor; lo cual sería destruir la divinidad, como ya hemos observado. Dios, por consiguiente, está obligado por una necesidad moral, que se encuentra en él mismo, a permitir el mal moral de las criaturas. Precisamente es este el caso en que la voluntad de un sabio es sólo permisiva. Ya lo he dicho: se ve uno precisado a permitir el crimen de otro cuando no puede impedirle sin faltar uno a lo que se debe a sí mismo.

§ 159. Pero "entre todas las combinaciones infinitas, dice M. Bayle, página 853, ha querido Dios escoger una en que Adán debía pecar, y la ha hecho futura por virtud de su decreto, con preferencia a todas las demás." Muy bien; esto es hablar como yo lo hago, con tal que se entienda de las combinaciones que componen todo el universo. "Nunca podréis, por tanto, hacer comprender —añade— que Dios no ha querido que Eva y Adán pecasen, puesto que desechó todas las combinaciones en que éstos no hubieran pecado." Pero la cosa es fácil de comprender en general, atendido todo lo que acabamos de decir. Esta combinación, que constituye el universo, es la mejor; Dios, por lo mismo, no puede dispensarse de escogerla sin incurrir en falta, y primero que escoger una combinación que fuera absolutamente inconveniente, permite el pecado del hombre que va envuelto en esta combinación, que es la mejor.

§ 160. M. Jacquelot, y lo propio pasa a otros distinguidos escritores, no está distante de mi opinión, como cuando dice en la página 286 de su Tratado de la conformidad de la fe con la razón: "Los que se sienten perplejos con estas dificultades, acreditan tener muy corta la vista, y quieren reducir todos los designios de Dios a sus propios intereses. Cuando Dios formó el universo, no tuvo en cuenta otra cosa que a sí mismo y su propia gloria; de suerte que, si tuviéramos conocimiento de todas las criaturas, de sus diversas combinaciones y de sus diferentes relaciones, comprenderíamos, sin dificultad, que el universo responde perfectamente a la sabiduría infinita del Omnipotente." Y en otra parte dice: "Supuesto, porque otra cosa sería imposible, que Dios no haya podido impedir el mal uso del libre albedrío, sin anonadarlo, habrá de convenirse en que habiéndole determinado su sabiduría y su gloria a formar criaturas libres, esta poderosa razón debía sobreponerse a

los malos resultados que pudiera tener esta libertad." Por mi parte, he procurado desenvolver esto todavía más por la razón de lo mejor y por la necesidad moral que hay en Dios de hacer la elección, a pesar de estar unido a ella el pecado de algunas criaturas. Creo haber cortado por la raíz la dificultad; mas, para dar mayor claridad a la materia, estoy dispuesto a aplicar mi principio de las soluciones a las dificultades particulares de M. Bayle.

§ 161. He aquí una, propuesta en estos términos (capítulo 148, página 856): "¿Sería una prueba de bondad en un príncipe, el que, 1º diese a cien mensajeros todo el dinero necesario para hacer un viaje de doscientas leguas; 2°, que prometiese una recompensa a los que terminasen su viaje sin haber pedido prestado y amenazase con prisión a todos aquellos a quienes no hubiere alcanzado el dinero; 3°, que eligiese cien personas, sabiendo con certeza que sólo dos merecerán la recompensa, y que los noventa y ocho restantes habrán de encontrar en el camino algún jugador, u otra cosa, que les obligue a hacer gastos y que el mismo príncipe hubiese preparado en algunos parajes del camino; y 4°, que redujera a prisión actualmente a esos noventa y ocho tan pronto como estuviesen de vuelta? ¿No es de una completa evidencia que la bondad del príncipe para éstos sería nula y, por lo contrario, que no estaban destinados a obtener una recompensa, sino a la prisión? Ellos la merecerían: sea así; pero el que quiso que la mereciesen, y que les puso en el camino infalible para merecerla, ¿se habrá hecho digno de que se llame bueno, so pretexto de que ha recompensado a los otros dos?" Sin duda que no sería esta la razón de que el príncipe mereciera el título de bueno; pero pueden concurrir otras circunstancias capaces de hacerle digno de alabanza, como el haberse servido de este artificio para conocer a estas gentes y para hacer un espurgo, como Gedeón se sirvió de ciertos medios extraordinarios para escoger los más valientes y los menos delicados entre sus soldados. Y cuando el príncipe conociese ya el natural de estos mensajeros, ¿no puede someterlos a esta prueba, para darles a conocer también a todos los demás? Aunque estas razones no sean aplicables a Dios, sirven para hacer comprender que una acción como la de este príncipe puede parecer absurda, cuando se la desliga de las circunstancias que pueden mostrar su causa. Con más razón debe creerse que Dios ha obrado bien y que nosotros lo veríamos así, si conociésemos todo lo que él ha hecho.

§ 162. M. Descartes, en una carta escrita a la princesa Isabel, se ha servido de otra comparación para poner de acuerdo la libertad humana con la omnipotencia de Dios. "Supone un monarca que ha prohibido los duelos, y que, sabiendo con certeza que dos caballeros habrán de batirse si se encuentran, toma medidas que infaliblemente harán que se encuentren. Así sucede, en efecto, y se baten: su desobediencia a la ley es un resultado del libre albedrío, y se hacen merecedores de castigo. Lo que un rey puede hacer en esto, añade, respecto de algunas acciones libres de sus súbditos, Dios, que tiene una presciencia y un poder infinitos, lo hace infaliblemente respecto de todas las acciones de los hombres. Y antes de habernos enviado a este mundo, ha sabido exactamente cuáles serían todas las inclinaciones de nuestra voluntad; es él mismo quien las ha puesto en nosotros; él quien ha dispuesto todas las demás cosas que están fuera de nosotros, para hacer que tales o cuales

objetos se presenten a nuestros sentidos en tal o cual tiempo; con cuya ocasión ha sabido que nuestro libre albedrío nos determinaría a tal o cual cosa, y él mismo así lo ha querido; pero no por esto ha querido precisarnos a ello. Y así como pueden distinguirse en el rey de que se trata dos diferentes grados de voluntad, uno por el que ha querido que estos caballeros se batiesen, puesto que ha hecho que se encuentren, y otro por el que no lo ha querido, puesto que ha prohibido los duelos; de igual modo, los teólogos distinguen en Dios una voluntad absoluta e independiente, por la que quiere que todas las cosas se hagan como se hacen, y otra que es relativa, y que se refiere al mérito o demérito de los hombres, por la que quiere que se obedezcan las leyes," (Descartes, carta 10, primer volumen, paginas 51 y 52. Compárese esto con lo que M. Arnauld, tomo II, página 288 y sig. de sus Reflexiones sobre el sistema de Malebranche, dice de Tomás de Aquino sobre la voluntad antecedente y consiguiente de Dios).

§ 163. He aquí lo que M. Bayle responde (Respuesta a un provinciano, capítulo 154, página 943): "Este gran filósofo se equivoca mucho, a mi parecer. En este monarca no habría ningún grado de voluntad, ni pequeño ni grande, de que estos dos caballeros obedeciesen a la ley y no se batiesen. Querría plena y únicamente que se batiesen. Esto no les disculparía, porque sólo seguirían su pasión e ignorarían que se conformaban a la voluntad de su soberano; pero ésta sería verdaderamente la causa moral del duelo, y no lo desearía más plenamente si él les inspirase el deseo de tenerlo o les diese la orden de batirse. Representaos dos príncipes, cada uno de los cuales desea que su hijo mayor se envenene. El uno emplea la fuerza, el otro se contenta con dar ocasión clandestinamente a un disgusto tal que sabe que es suficiente para que lleve a su hijo a envenenarse. ¿Pensarían que la voluntad del último era menos completa que la voluntad del primero? M. Descartes, por tanto, supone un hecho falso y no resuelve la dificultad."

§ 164. Preciso es reconocer que M. Descartes habla un poco secamente de la voluntad de Dios respecto al mal, al decir, no sólo que Dios ha sabido que nuestro libre albedrío nos determinaría a tal o cual cosa, sino también que así lo ha querido, aunque no por esto haya querido ejercer coacción. No habla con menos dureza en la carta octava del mismo volumen, al decir que no entra en el espíritu del hombre pensamiento alguno, ni el más pequeño, que Dios no quiera y no haya querido desde toda la eternidad que entrase. Calvino jamás dijo una cosa tan dura, y todo esto sólo puede excusarse sobreentendiéndose que se habla de una voluntad permisiva. La solución de M. Descartes viene a parar a la distinción entre la voluntad del signo y la voluntad del gusto *(inter voluntatem signi et beneplaciti),* que los modernos han tomado de los escolásticos, en cuanto a los términos; pero a la que han dado un sentido que no es el que de ordinario le dan los antiguos. Es cierto que Dios puede mandar una cosa, sin querer que se haga, como cuando ordenó a Abraham sacrificar a su hijo; quería la obediencia y no quería la acción. Pero cuando Dios manda la acción virtuosa y prohíbe el pecado, quiere verdaderamente lo que ordena; pero sólo es por una voluntad antecedente, como repetidamente hemos dicho.

§ 165. Por tanto, la comparación que emplea M. Descartes no es satisfactoria; sin embargo, puede hacerse que lo sea. Sería preciso para eso cambiar un poco el hecho, inventando alguna razón que hubiese obligado al príncipe a hacer o permitir que los dos enemigos se encontrasen. Es necesario, por ejemplo, que se hallen juntos en el ejército o en el desempeño de otras funciones indispensables, sin que el príncipe mismo pueda impedirlos sin riesgo del Estado, como, por ejemplo, si la ausencia del uno o del otro pudiera causar una deserción de sus partidarios o dar ocasión de murmurar a los soldados, y produjera algún gran desorden. En este caso puede decirse que el príncipe no quiere el duelo; lo sabe y, sin embargo, lo permite, porque prefiere permitir el pecado de otro a cometerlo él mismo. Y así la comparación, de este modo rectificada, puede servir con tal que se note la diferencia que hay entre Dios y el príncipe. Este se ve obligado a permitir el hecho a causa de su impotencia; un monarca más poderoso no tendría necesidad de tales miramientos; pero Dios, que puede todo lo que es posible, sólo permite el pecado, porque es absolutamente imposible a quien quiera que sea obrar mejor. La acción del príncipe no carece quizá de inquietud y de pena. Esta nace de su imperfección, que sobradamente conoce, y en esto es en lo que consiste la desazón. Dios es incapaz de tenerla, ni tampoco hay motivo para ello; siente infinitamente su propia perfección, y puede decirse que la imperfección de las criaturas, miradas en por menor, se convierte en perfección con relación al todo, constituyendo un acrecentamiento de gloria para el Creador. ¿Qué más puede quererse, cuando se posee una sabiduría inmensa, cuando se es tan poderoso como sabio, cuando se puede todo y cuando se tiene lo mejor?

§ 166. Después de comprendidas todas estas cosas, me parece que estamos bastante preparados para contradecir las objeciones más fuertes y más vivas. En nada las hemos desvirtuado, pero hay algunas que tocaremos sólo ligeramente porque son demasiado odiosas. Los remonstrantes y M. Bayle (Respuesta a un provinciano, capítulo 152, pág. 999, tomo III), citan estas palabras de San Agustín: *crudelem esse misericordiam velle aliquem miserum esse ut ejus miserearis* (Es cruel misericordia querer que alguno sea desgraciado para compadecerse de él); así como otras, que muestran el mismo sentido, de Séneca (*De Beneffficio,* libro 6°, capítulos 36 y 37). Confieso que habría alguna razón para oponer esto a los que creen que Dios no ha tenido otro medio para permitir el pecado, que el designio de ejercer la justicia castigadora contra la mayor parte de los hombres, y su misericordia respecto de un pequeño número de elegidos. Pero es preciso creer que Dios ha tenido, para permitir el pecado, razones más dignas de él y más profundas respecto de nosotros. Ha habido quien ha osado comparar el procedimiento de Dios con el de un Calígula, que hacía escribir sus edictos en letra menuda, y los hacía fijar en un lugar tan elevado, que no era posible leerlos; a la conducta de una madre que descuidará el atender al honor de su hija para realizar sus fines interesados; a la de la reina Catalina de Médicis, la cual, según se dice, se hizo cómplice de las galanterías de sus camaristas, para enterarse de las intrigas de los grandes; y hasta a la de Tiberio, quien, por el ministerio extraordinario del verdugo, impidió que la ley que prohibía someter una doncella al suplicio ordinario, dejara de cumplirse respecto de la hija de Sejano. Esta última comparación ha sido empleada por

Pedro Bertius[151], arminiano entonces, y que después pasó a la comunión romana. Y se ha hecho un paralelo chocante entre Dios y Tiberio, que por extenso refiere M. Andrés Caroli, en su *Memorabilia Ecclesiatica,* del siglo pasado, como M. Bayle observa. Bertius lo empleó contra los gomaristas. Yo creo que esta clase de argumentos sólo puede aducirse contra los que pretenden que la justicia es una cosa arbitraria con relación a Dios; o que tiene un poder despótico que puede llegar hasta condenar a los inocentes; o, en fin, que el bien no es el motivo de sus acciones.

§ 167. Por este tiempo se publicó una sátira ingeniosa contra los gomaristas, titulada *Fur praedestinatus, De gepredestineer de Dief,* donde se supone un ladrón condenado a la horca, que atribuye a Dios todo lo malo que ha hecho, que se cree predestinado a la salvación, no obstante sus malas acciones, que se imagina que esta creencia le basta, y que, valiéndose de argumentos *ad hominem,* bate a un ministro contrarremonstrante llamado para prepararle a morir; mas este ladrón al fin fue convertido por un antiguo pastor, depuesto por profesar el arminianismo y que el alcaide, movido a compasión por el criminal y viendo el escaso valor del otro ministro, había introducido ocultamente en la prisión. Se refutó este libelo; pero las respuestas a las sátiras jamás agradan tanto como las sátiras mismas. M. Bayle (Respuesta a un Provinciano, capítulo 155, tomo III, página 938), dice que este libro se imprimió en Inglaterra en tiempo de Cromwell, y al parecer, no sabía que ésta no era sino una traducción del original flamenco, que es mucho más antiguo. Añade que el doctor Jorge Kendal[152] publicó una refutación en Oxford en 1857, con el título de *Fur pro Tribunali*, insertándose con él el diálogo. Este diálogo supone, contra la verdad, que los contrarremonstrantes hacen a Dios causa del mal, y que enseñan una especie de predestinación a la mahometana, según la cual es indiferente obrar bien o mal, y basta para ser predestinado imaginarse que uno lo es. No van tan allá, sin embargo; es muy cierto que entre ellos hay algunos supralapsarios, y otros que hallan dificultad en explicar bien la justicia de Dios y los principios de la piedad y de la moral del hombre, porque admiten un despotismo en Dios, y exigen que el hombre se persuada sin razón de la certidumbre absoluta de su elección, lo cual está sujeto a consecuencias peligrosas. Pero todos los que reconocen que Dios produce el mejor plan, el cual ha escogido entre todas las ideas posibles del universo; que en él se encuentra al hombre, por la imperfección original de las criaturas, dispuesto a abusar de su libre albedrío y a sumirse en la miseria; que Dios impide el pecado y la desdicha en cuanto lo consiente la perfección del universo, que es una derivación de la suya; estos, digo, muestran más distintamente que la intención de Dios es la más recta y más santa del mundo, que sólo la criatura es culpable, que su limitación o imperfección original es la fuente de su malicia, que su mala voluntad es la

---

[151] Bertius, historiógrafo de Luis XIII, nació en Beveren, en Flandes, en 1565 Y murió en 1629. Habiéndose puesto de parte de Arminio contra Gomaro, se vio precisado a refugiarse en Francia, donde se hizo católico. Escribió principalmente obras geográficas.

[152] Jorge Kendal, predicador inglés presbiteriano, nació cerca de Exeter, en 1610, y murió en 1663. Combatió el arminianismo y el socinianismo en los escritos siguientes: *Vindicatio doctrinae vulgo receptae de speciali gratia et favore electis a Deo Christi morte destinatis. - De impossibilitate novorum actuum immanentium in Deo.*

causa única de su desgracia, que no es posible estar destinado a la salvación sin estarlo también a la santidad propia de los hijos de Dios, y que toda la esperanza que es posible tener de ser elegido, sólo puede fundarse en la buena voluntad que se siente por la gracia de Dios.

§ 168. También se oponen consideraciones metafísicas a nuestra explicación de la causa moral del mal moral; pero nos embarazan menos, puesto que nos hemos descartado ya de las objeciones tomadas de las razones morales que eran más fuertes. Estas consideraciones metafísicas tocan a la naturaleza de lo posible, y de lo necesario, y atacan el fundamento que hemos sentado de que Dios ha escogido el mejor de los universos posibles. Ha habido filósofos que han sostenido que no hay nada posible más que lo que efectivamente sucede. Son los mismos que han creído o podido creer que todo es necesario absolutamente. Algunos han seguido esta opinión, porque admitían una necesidad bruta y ciega en la causa de la existencia de las cosas; y a estos son a los que tenemos más interés en combatir. Pero hay otros que si incurren en error, es porque equivocan los términos. Confunden la necesidad moral con la necesidad metafísica; se imaginan que no pudiendo Dios dejar de hacer lo mejor, esto le quita la libertad, y da a las cosas esta necesidad que los filósofos y los teólogos tratan de evitar. La cuestión con estos autores está reducida a una disputa de palabras, con tal que concedan efectivamente que Dios escoge y hace lo mejor. Pero hay otros que van más allá y creen que Dios hubiera podido hacerlo mejor, opinión que debe desecharse, porque aunque no suprime absolutamente la sabiduría y la bondad de Dios, como hacen los autores de la necesidad ciega, sin embargo, ponen límites a aquellas, lo cual viene en daño de su suprema perfección.

§ 169. La cuestión de la posibilidad de las cosas que no suceden, ha sido ya examinada por los antiguos. Parece que Epicuro, para conservar la libertad y evitar la necesidad absoluta, sostuvo, como lo había hecho Aristóteles, que los futuros contingentes no eran capaces de una verdad determinada. Porque si hubiese sido cierto ayer que yo escribiría hoy, no podría dejar de verificarse, y entonces el acto sería ya necesario, y por la misma razón lo era ya de toda eternidad. Por tanto, todo lo que sucede es necesario, y es imposible que pueda ser de otra manera. Pero si no fuera así, se seguiría, según él, que los futuros contingentes no tienen verdad determinada. Para sostener esta opinión, Epicuro llega hasta negar el primero y más grande principio de las verdades de razón; negaba que toda enunciación es verdadera o falsa. He aquí cómo trataba de probarlo: negáis que era verdadero ayer que yo escribiría hoy, luego era falso. No pudiendo el buen hombre admitir esta conclusión, se vio obligado a decir que no era ni verdadero ni falso. Después de esto ya no hay necesidad de refutarle, y Crisipo[153] pudo dispensarse del trabajo que se tomó para confirmar el gran principio de contradicción, según refiere Cicerón en su libro *De Fato: "Contendit omnes nervos Crysippus ut persuadeat omne (Axioma) aut verum esse, aut falsum. Ut enim Epicurus veretur ne, si hoc concesserit, concedendum sit, fato fieri quarcumque*

[153] Crisipo, uno de los fundadores de la escuela estoica, nació en Soli, en Sicilia, hacia el año 280 antes de J. C., y murió hacia el 199. Diógenes Laercio (L. III, c. 180), cita los títulos de 300 volúmenes de lógica y 400 de moral. Véase a Petersen, *Philosophiae Chrysippeae fundamenta,* Altona, en 4º, 1827.

fiant; si enim alterum ex aeternitate verum sit, esse id etiam certum; si certum, etiam necessarium; ita et necessitatem et fatum confirmari putat; sic Crysippus metuit, ne non, si non obtinuerit omne quod enuncietur aut verum esse aut falsum, omnia fato fieri possint ex causis aeternis rerum futurarum." ("Extiende Crisipo todos los nervios para persuadir que todo axioma es verdadero o falso. Porque temiendo Epicuro que si concedía eso, debía concederse que todas las cosas ocurren por destino; porque si lo uno es verdadero desde la eternidad, también sería cierto; si cierto, también necesario; de este modo estima que la necesidad y el destino se confirman; y así temió Crisipo que, si no hubiese logrado que todo lo que se enuncia es verdadero o falso, todo ocurriría por fatalidad por causas eternas.") M. Bayle observa (Dicc. art. Epicuro, let. I. pág. 1141) que "ninguno de estos dos grandes filósofos (Epicuro y Crisipo), han comprendido que la verdad de esta máxima: toda proposición es verdadera o falsa, es independiente de lo que se llama *fatum*: y no podía por consiguiente servir de prueba a la existencia del *fatum*, como Crisipo pretendía y Epicuro temía. Crisipo no hubiera podido conceder, porque le hubiese perjudicado, que hay proposiciones que no son verdaderas ni falsas, pero nada ganaba con sentar lo contrario; porque, que haya causas libres o que no las haya, es igualmente cierto que esta proposición: el gran Mogol irá mañana de caza, es verdadera o falsa, habido razón para considerar como ridícula esta proposición de Tiresias: todo lo que yo diga, sucederá o no, porque el gran Apolo me ha concedido la facultad de profetizar. Si, lo que es imposible, no hubiese Dios, sería sin embargo cierto que todo lo que el hombre más loco predijese, sucedería o no sucedería. Esto es lo que ni Crisipo ni Epicuro tenían en cuenta." Cicerón (libro I *De Nat. Deorum)* ha dicho con razón de los epicúreos (como M. Bayle observa al final de la misma página), que sería menos vergonzoso confesar la imposibilidad de contestar a su adversario, que recurrir a semejantes respuestas. Sin embargo, veremos que el mismo M. Bayle ha confundido lo cierto con lo necesario, cuando ha supuesto que la elección de lo mejor hacía las cosas necesarias.

§ 170. Pasemos ahora a la posibilidad de las cosas que no suceden, y transcribamos las mismas palabras de M. Bayle, aunque son un poco prolijas. He aquí lo que sobre esto dice en su Diccionario (art. Crisipo, let. S., página 929): "La famosísima disputa sobre las cosas posibles y las cosas imposibles, nació con motivo de la doctrina de los estoicos tocante al destino. Se trataba de saber, si entre las cosas que jamás han existido y que nunca existirán, las hay que son posibles; o si todo lo que no existe, todo lo que no ha existido nunca, y todo lo que jamás existirá, es imposible. Un célebre dialéctico, de la secta de Megara, llamado Diodoro[154], sostuvo la negativa sobre la primera de estas dos cuestiones, y la afirmativa en la segunda; pero Crisipo le combate fuertemente. He aquí dos pasajes de Cicerón; (Epist. 4, libro IX, *ad familiam). perí dinatón me scito catá Diódoron jrinein. Quapropter si venturus ese, scito necesse esse te venire. Nunc vide, utra te crysis magis delectet, Crysipeia ne, an hrec; quam noster Dioduros* (un estoico que vivió mucho tiempo en casa de Cicerón), *non*

[154] Diódoro (de Megara) o Crono, nació en Jalos, en la Caria, en la segunda mitad del siglo IV, antes de J. C. Es célebre sobre todo como dialéctico y por sus argumentos contra el movimiento. Véase a Diógenes Laercio, y en los tiempos modernos a Deyks, *De Megáricorum doctrina,* en 8°, Bonn, 1827, y la Escuela de Megara, por D. Henne, en 8º, París.

concoquebat. (Sepas que yo juzgo acerca de los posibles de acuerdo a Diodoro. Por lo cual, si tú has de venir, sepas que es necesario que tú vengas. Mira ahora cuál de las dos posturas te agrada más, si la afirmativa o la que nuestro Diodoro no podía digerir). Esto está tomado de una carta que Cicerón escribió a Varrón. Expone más ampliamente todo el estado de la cuestión en el pequeño libro *De Fato.* Vamos a citar algunos trozos: *Vigila, Chrysippe, ne tuam causam, in qua tibi cum Diodoro valente dialectico, magna luctatio est, deseras… omne quod falsum dicitur in futuro, id fieri non potest. At hoc, Chrysippe, minime vis, maximeque tibi de hoc ipso cum Diodoro certamen est. Ille enim id solum fieri posse dicit, quod aut sit verum, aut futurum siti verum; et quicquid futurum sic, id dicit fieri necesse esse; et quicquid non sit futurum, id negat fieri posse. Tu etiam quae non sint futura, posse fieri dicis, ut frangi hanc gemmam, etiamsi id nunquam futurum sit: neque necesse fuisse Cypselum refinare Corinthi, quamquam id millesimo ante anno Apollinis oraculo editum esset. . . Placet Diodoro, id solum fieri posse, quod aut verum sit, aut verum futurum sit; qui locus attingit hanc quaestionem, nihil fieri, quod non necesse fuerit; et quicquid fieri possit, id aut esse jam, aut futurum esse; nec magis commutari ex veris in falsa ea posse qum futura sunt, quam ea quae fasta sunt: sed in factis inmutabilitatem apparere: in futuris quibusdam, quia non apparent, ne inesse quidem videri; ut in eo, qui mortifero morbo urgeatur, verum sit, hic morietur hoc morbo; at hoc ídem si vere dicatur in eo, in quo tanta vis morbi non appareat, nihilominus futurum sit. Ita fit ut commulatio ex vero in; falsum, ne in futuro quidem ulla fieri possit.* (Vigila, Crisipo; no abandones tu causa en la cual sostienes gran lucha con el insigne dialéctico Diodoro… nada lo que se dice falso, en el futuro, puede suceder. Pero esto, Crisipo, tú de ninguna manera lo quieres, y principalmente acerca de eso mismo es tu contienda con Diodoro. Porque éste dice que sólo puede tener lugar lo que es verdadero o lo que ha de ser verdadero; y dice que lo que quiera que ha de existir, ha de suceder necesariamente; y lo que no ha de existir, niega que pueda tener lugar. Pero tú dices que pueden tener lugar también las cosas que no han de existir, por ejemplo, que se rompa esta gema, aunque nunca haya de ocurrir, y que no ha sido necesario que Cipselo reine en Corinto, a pesar de que eso ha sido profetizado por el oráculo de Apolo con un milenio de anticipación... A Diodoro satisface que solamente puede tener lugar lo que es verdadero o lo que ha de ser verdadero; este pasaje toca a la cuestión de que nada tiene lugar que no hubiere sido necesario; y que todo lo que puede tener lugar, o ya existe, o ha de existir; y que no pueden mudarse de verdaderas en falsas las cosas que han de existir mejor que las que ya han sido hechas; antes bien, en las cosas hechas aparece la inmutabilidad; en algunas futuras, porque no aparece, no se ve que exista; como es verdadero que quien es atacado de una enfermedad mortal, se morirá de esa enfermedad; pero esto mismo de ninguna manera ha de ser, si se dice verdaderamente, en el que no se observa enfermedad tan grave. De aquí que no pueda darse mutación alguna de lo verdadero a lo falso, ni siquiera en lo futuro). Cicerón da a comprender lo bastante que Crisipo se encontraba muchas veces perplejo en esta disputa, y no hay que extrañarlo, porque la solución que adoptó no estaba ligada con su dogma del destino, y si hubiera razonado consecuentemente, hubiese aceptado de buen grado toda la hipótesis de Diodoro. Se ha visto antes, que la libertad que atribuía al alma y su comparación con el cilindro no impedían que en el fondo todos los actos de la voluntad humana fuesen consecuencias inevitables del destino; de donde resulta que todo lo que no sucede es

imposible, y que sólo es posible lo que se verifica actualmente. Plutarco (*De Stoicor; repugn,* páginas 1053 y 1054), le combate en toda regla, tanto en este punto como en su disputa con Diodoro, y sostiene contra él que su opinión de la posibilidad es absolutamente opuesta a la doctrina del *fatum*. Obsérvese que los estoicos más ilustres escribieron sobre esta materia; pero no siguiendo el mismo camino. Arriano[155] (in Epict. 1. II. c. XXIX p. m. 166), cita cuatro, que son Crisipo, Cleantes[156], Arquidemo[157] y Antipater[158]. Manifiesta gran menosprecio por esta disputa, y no tenía para qué citarle M. Menage como un escritor que habló (Menage in Laertio, I, 7, 341) en términos honrosos de la obra de Crisipo, perí dynatón porque seguramente estas palabras: guégrafe de cai Jrísivos Taumastós, etcétera, de his rebus mira scripsit Chrisippus, etcétera, no son en este lugar un elogio. Así resulta de lo que precede y de lo que sigue. Dionisio de Halicarnaso[159], (De collocatione, verborum, capítulo XVII, p. m. II), hace mención de dos tratados de Crisipo, en los que, bajo un título que prometía otras cosas, invadió el terreno de los lógicos. La obra se titulaba: perí tes syntáseos tu lógu merón de partium orationis collocatione, y sólo trataba de las proposiciones verdaderas o falsas, posibles e imposibles, contingentes y ambiguas; materia que nuestros escolásticos han debatido hasta la quinta esencia. Nótese que Crisipo reconoció que las cosas pasadas eran necesariamente verdaderas, cosa que Cleantes no había querido admitir (*Arriam ubi supra,* p. m. 165): *oú ván de parelyletós aletés anagcáion estí, catáoer oi perí Kleánten férestai docousí. Non omne praeteritum ex necessitate verum est, ut illi qui Cleanthem sequuntur sentiunt.* (No todo lo pasado es verdadero por necesidad, como opinan los que siguen a Cleantes). Ya hemos visto antes (página 562, columna 2), haberse dicho que Abelardo enseñaba una doctrina parecida a la de Diodoro. Yo creo que los estoicos se empeñaron en dar más extensión a las cosas posibles que a las cosas futuras, para suavizar las consecuencias odiosas y funestas que se sacaban de su dogma de la fatalidad." Parece, con bastante claridad, que Cicerón, al escribir a Varrón[160] lo que acabamos de copiar (libro

---

[155] Arriano, historiador, geógrafo y filósofo del primer siglo de la era cristiana. Fué discípulo de Epicteto y redactó todos los pensamientos de este gran filósofo en dos obras célebres: El Manual y las Pláticas.

[156] Cleantes, filósofo estoico, nació en Anos, en Asia menor, 300 años antes de J. C., y murió hacia el 220 o 225. Diógenes Laercio nos ha transmitido los títulos de sus principales obras: Sobre el tiempo, Sobre la fisiología de Zenón, Exposición de la filosofía de Heráclito, Sobre el Deber, La Política del reinado. Escribió también una colección de admirables versos bajo el título de Himno a Júpiter.

[157] Arquiderno, de Tarso, filósofo del siglo II, antes de J. C., dialéctico que disputó mucho con el estoico Antipater. (Véase Cicerón, Academiae quaestiones, libro II, capítulo 47).

[158] Antipater, de Tarso, filósofo estoico del segundo siglo antes de J. C., discípulo de Diógenes el Babilonio, maestro de Panetio y contemporáneo de Carnéades, a quien combatió en sus escritos.

[159] Dionisio de Halicarnaso vivió a fines del primer siglo antes de J. C. Vino a Roma en el año 30 y publicó sus Antigüedades romanas, en el año 7. Escribió además un Tratado de la colocación de las palabras; Una retórica; Juicios abreviados sobre los antiguos escritores griegos, reproducidos por Quintiliano; Examen crítico de Lysias Isócrates, Isco y Dinarco; Carta sobre el estilo de Platón; Tratado de la elocuen-cia de Demóstenes. Edición de Oxford, 1704, 2 volúmenes, en 8°.

[160] Varrón, polígrafo célebre de la antigüedad, contemporáneo de Cicerón, escribió un libro *De philosophia,* algunos de cuyos fragmentos nos ha trasmitido San Agustín. Compuso también entre otros escritos un tratado *De Lingua latina,* y otro *De Antiquitatibus rerum divinarum.*

IX. Epístola IV, *ad familiares),* no comprendía lo bastante la consecuencia de la opinión de Diodoro, puesto que la encontraba preferible. Expone muy bien las opiniones de los autores en su libro *De Fato;* puro es lástima que no siempre se haya ocupado en las razones de que ellos se servían. Plutarco, en su tratado sobre las contradicciones de los estoicos, y M. Bayle se sorprenden de que Crisipo no fuera de la opinión de Diodoro, puesto que es favorable a la fatalidad. Pero Crisipo, y lo mismo su maestro Cleantes, eran en este punto más razonables de lo que se piensa, como se verá más adelante. Se presenta la cuestión de si lo pasado es más necesario que lo futuro. Cleantes ha sido de esta opinión. Se objeta que es necesario *ex hypothesi* que lo futuro suceda, como es necesario *ex hipothesi* que lo pasado haya sucedido. Pero hay esta diferencia; que no es posible obrar sobre el estado pasado, porque envuelve una contradicción; pero es posible producir algún efecto sobre el porvenir; y sin embargo, la necesidad hipotética es en uno y otro caso la misma; lo uno no puede mudarse, lo otro no lo será, y sentado esto, no podrá mudarse tampoco.

§ 171. El famoso Pedro Abelardo ha sostenido una opinión análoga a la de Diodoro, cuando ha dicho que Dios no puede hacer sino lo que hace. Fue la tercera de las catorce proposiciones sacadas de sus obras, que fueron censuradas en el Concilio de Sens. Se la tomó del libro 3° de la Introducción a la Teología, donde trata particularmente del poder de Dios. La razón que daba, era que Dios sólo puede hacer lo que quiere; es así que no puede querer hacer otra cosa que lo que hace, porque es necesario que él quiera todo lo que es conveniente; luego todo lo que no hace no es conveniente, no puede querer hacerlo, y por consiguiente no puede hacerlo. Abelardo reconoce que es ésta una opinión particular suya, apenas seguida por ningún otro, que parece contraria a la doctrina de los santos y a la razón, y que destruye la grandeza de Dios. Se cree que este autor tenía demasiada tendencia a pensar libremente, separándose de la opinión común, porque en el fondo no era esto más que una logomaquia, y sólo se cambiaba el significado de los términos. El poder y la voluntad son facultades diferentes, cuyos objetos son también diferentes, y es confundirlos decir que Dios no puede hacer más que aquello que quiere. Todo lo contrario; entre muchos posibles, sólo quiere lo que encuentra que es lo mejor. Porque se consideran todos los posibles como objeto de su poder, mientras que se consideran las cosas actuales y existentes como los objetos de su voluntad decretoria. El mismo Abelardo lo ha reconocido así. Se hace a sí mismo esta objeción: un reprobado puede salvarse; pero esto no es posible a menos de que Dios le salve. Dios, por consiguiente, puede salvarle y, por lo tanto, hacer una cosa que no hace. Responde a esto, que puede muy bien decirse que este hombre puede salvarse con relación a la posibilidad de la naturaleza humana, que es capaz de salvación; pero que no puede decirse que Dios pueda salvarle con relación a Dios mismo, porque es imposible que Dios haga lo que no debe hacer. Mas puesto que confiesa que se puede muy bien decir en un sentido, absolutamente hablando y dejando a un lado la suposición de la reprobación, que uno que está condenado puede ser salvado, y que por lo mismo muchas veces lo que Dios no hace puede hacerse, podía muy bien hablar como todos los demás, que no entienden otra cosa cuando dicen que Dios puede salvar a este hombre, y que puede hacer lo que no hace.

§ 172. La supuesta necesidad de Wiclef, condenado por el Concilio de Constanza, sólo procede, al parecer, de esta mismo equivocación. Creo que los hombres entendidos se hacen un daño a sí mismos y a la verdad, cuando afectan emplear sin necesidad expresiones nuevas y chocantes. En nuestros días, el famoso M. Hobbes ha sostenido esta misma opinión: que lo que no sucede es imposible. Lo prueba, diciendo que jamás acontece que todas las condiciones requeridas para una cosa que no existirá, *omnia rei non futura requisita,* se encuentren juntas, y es claro que la cosa no puede existir sin esto. Pero, ¿quién no ve que esto sólo prueba la imposibilidad hipotética? Es cierto que una cosa no puede existir cuando falta una condición indispensable. Pero así como pretendemos poder decir que la cosa puede existir, aunque no exista, también pretendemos poder decir que las condiciones requeridas pueden existir, aunque no existan. Y así, el argumento de H. Hobbes deja las cosas como están. Esta opinión que se tiene de que Hobbes enseñaba la necesidad absoluta de todas las cosas, le ha desacreditado mucho, y le hubiera hecho daño aún cuando hubiese sido éste su único error.

§ 173. Espinoza ha ido más lejos. Parece que ha sostenido terminantemente una necesidad ciega, habiendo negado el entendimiento y la virtud al autor de las cosas, imaginándose que el bien y la perfección sólo hacen relación a nosotros, y no a él. Es cierto que la opinión de Espinoza sobre este punto tiene algo de oscura, porque atribuye pensamiento a Dios después de haberle quitado el entendimiento, *cogitationem, non intellectum conc cdit Deo.* Hay pasajes en que suaviza lo dicho sobre la necesidad. Sin embargo, en cuanto pude comprendérsele, no reconoce la bondad de Dios, propiamente hablando, y sostiene que todas las cosas existen por la necesidad de la naturaleza divina, sin que Dios haga ninguna elección. No nos detendremos en rebatir aquí una opinión tan mala, y al mismo tiempo tan inexplicable. La nuestra descansa en las naturalezas de las cosas posibles, es decir, de las cosas que no implican contradicción. No creo que un espinocista diga que todas las novelas que pueden imaginarse, existen realmente al presente, o que han existido, o que existirán aún en algún paraje del universo; sin embargo, no puede negarse que novelas como las de la señorita Scudery[161], o como la Octavia, no sean posibles. Opongámosle, pues, estas palabras de M. Bayle, que son muy de mi gusto, página 390: "hoy día, dice, es para los espinocistas un gran embarazo el ver que, según su hipótesis, ha sido tan imposible de toda la eternidad el que Espinoza, por ejemplo, no muriese en La Haya, como imposible que dos y dos hagan seis. Conocen claramente que es una consecuencia necesaria de su doctrina, pero consecuencia que repugna, que espanta y que subleva los espíritus por el absurdo que encierra, que es diametralmente opuesto al sentido común. No les gusta que se sepa que destruyen una máxima tan universal y tan evidente como

[161] La señorita Scudery, escritora célebre del siglo XVII, hermana de Jorge Scudery, pero muy superior a él; nació en Havre en 1607 y murió en París en 1701, a la edad de 94 años. Sus principales obras sun: Ibrahim o el ilustre Bassa, 4 vol. en 8°, París, 1641; Artamenes o El Gran Ciro, 10 vol., en 8°, 1650; Clelia, 10 vol. en 8°, París, 1656; Las mujeres ilustres, París, 1665, en 12°; Conversaciones sobre diversos objetos, 1680, 2 vol., en 12°; Nuevas conversaciones, 1684, 2 vol. En 12°; Conversaciones morales, 1686; Pláticas de moral. 1692, etcétera.

ésta: todo lo que implica contradicción, es imposible, y todo lo que no implica contradicción, es posible.”

§ 174. Puede decirse de M. Bayle: *ubi bene, nemo melius* (cuando habla bien, ninguno mejor), aunque no puede decirse de él lo que se decía de Orígenes: *ubi male, nemo pejus* (cuando habla mal, nadie lo hace peor). Sólo añadiré que lo que se acaba de sentar como una máxima, es al mismo tiempo la definición de lo posible y de lo imposible. Sin embargo, M. Bayle añade al final una palabra que echa a perder un poco lo que ha dicho con tanta razón. “Ahora bien: ¿qué contradicción habría en que Espinoza hubiera muerto en Leyden? ¿La naturaleza hubiera sido por eso menos perfecta, menos sabia, menos poderosa?” Confunde aquí lo que es imposible, porque implicaría contradicción, con lo que no puede suceder porque no es como debía ser para ser escogido. Es cierto que no hubiera habido contradicción en la suposición que Espinoza hubiese muerto en Leyden y no en La Haya; nada más posible, y la cosa era indiferente con relación al poder de Dios. Pero no hay que imaginarse que pueda concebir suceso alguno, por pequeño que sea, como indiferente con relación a su sabiduría y a su bondad. Jesucristo ha dicho divinamente que todo está contado, hasta los cabellos de nuestra cabeza. Y así la sabiduría de Dios no permitiría que este suceso de que habla M. Bayle sucediera de otra manera que como ha sucedido; no porque por sí mismo mereciera más el ser preferido, sino a causa del enlace que tiene con esta serie final del universo que ha merecido ser preferida por Dios. Decir que lo que ha sucedido no interesaba a la sabiduría de Dios, y deducir de aquí que no es, por tanto, necesario, es un supuesto falso, e inferir mal de él una conclusión verdadera. Es confundir lo que es necesario por necesidad moral, es decir, por el principio de la sabiduría y de la bondad, con lo que es de necesidad metafísica y bruta, que tiene lugar cuando lo contrario implica contradicción. Además, Espinoza buscaba una necesidad metafísica en los sucesos, y no creía que Dios se determinara por su voluntad y por su perfección, las cuales consideraba este autor como quimeras con relación al universo, sino por la necesidad de su naturaleza; a la manera que el semicírculo está obligado a comprender sólo ángulos rectos, sin tener de ello conocimiento ni voluntad; porque Euclides ha demostrado que todos los ángulos comprendidos entre dos líneas rectas, tiradas desde las extremidades del diámetro a un punto del círculo, son necesariamente rectos, y que lo contrario implica contradicción.

§ 175. Hay personas que han ido a parar al otro extremo, y con el pretexto de librar a la naturaleza divina del yugo de la necesidad, han querido hacerla absolutamente indiferente, con una indiferencia de equilibrio; no considerando que todo lo que la necesidad metafísica tiene de absurdo con relación a las acciones de Dios ad extra, otro tanto la necesidad moral es digna de él. Una dichosa necesidad es la que obliga al sabio a obrar bien, mientras que la indiferencia con relación al bien y al mal sería señal de una falta de bondad o de sabiduría. Además, la indiferencia que mantuviese la voluntad en un perfecto equilibrio, sería una quimera, según hemos demostrado anteriormente, como que chocaría con el gran principio de la razón determinante.

§ 176. Los que creen que Dios ha establecido el bien y el mal por un decreto arbitrario, caen en esta extraña opinión de una pura indiferencia y en otros absurdos más graves todavía. Quitan a Dios el título de bueno; porque ¿qué motivo habrá para alabarle por lo que ha hecho si también hubiera obrado bien haciendo cualquiera otra cosa? Con frecuencia me ha sorprendido el ver que muchos teólogos supralapsarios, como, por ejemplo, Samuel Retorfort, profesor de teología en Escocia, que escribió cuando las controversias con los remonstrantes estaban más en boga, hayan podido incurrir en tan extraño pensamiento. Retorfort, en su ejercicio apologético sobre la gracia, dice terminantemente que nada es injusto o moralmente malo con relación a Dios, antes de prohibirlo él; y así, si no fuera por esta prohibición, sería indiferente asesinar o salvar a un hombre, amar a Dios o aborrecerle, alabarle o blasfemar de él. Nada más irracional, y ya se diga que Dios ha establecido el bien y el mal en una ley positiva, ya se sostenga que hay algo que es bueno y justo con anterioridad a su decreto, pero que no está Dios precisado a conformarse con ello, y que nada le impide obrar injustamente y condenar quizá hasta a inocentes; todo ello significa lo mismo, y se deshonra casi igualmente a Dios. Porque si la justicia ha sido establecida arbitrariamente y sin ningún motivo; si Dios lo ha resuelto así por una especie de azar, como cuando se saca una cosa a la suerte, no se mostrarían su bondad ni su sabiduría, ni nada que se lígue con ellas. Y si ha establecido o hecho por un decreto puramente arbitrario y sin razón alguna lo que llamamos justicia y bondad, es claro que puede deshacerlas o mudar su naturaleza, de suerte que no es posible prometerse que las observará siempre; como puede decirse con verdad que lo hará, cuando se supone que están fundadas en razones. Sería lo mismo, sobre poco más o menos, que si su justicia fuese diferente de la nuestra, es decir, si, estuviera escrito, por ejemplo, en su código, que es justo hacer a los inocentes eternamente desgraciados. Según estos principios, nada precisaría a Dios mantener su palabra, ni estaríamos seguros de su cumplimiento. ¿Por qué la ley de justicia que afirma que las promesas racionales deben cumplirse, había de ser en este punto más inviolable que todas las demás?

§ 177. Todos estos dogmas, aunque un poco diferentes entre sí, a saber: primero, que la naturaleza de la justicia es arbitraria; segundo, que es fija, pero que no es seguro que Dios la observe; y tercero, que la justicia que nosotros conocemos no es la que Dios cumple, destruyen la confianza en Dios, base de nuestra felicidad. Nada obsta a que un Dios semejante se erija en tirano y enemigo de los hombres de bien, y que se complazca en hacer lo que nosotros llamamos mal. ¿Por qué no Habría de ser, por tanto, lo mismo el principio malo de los maniqueos que el único principio bueno de los ortodoxos? Por lo menos, Dios permanecería neutral y como suspendido entre dos, o sería tan pronto el uno como el otro; lo cual vendría a ser lo mismo que si dijera alguno que Oromasdes y Arimanius reinan alternativamente, según que el uno o el otro sea más fuerte o más diestro; sobre poco más o menos a la manera que aquella mujer Magulla, que, habiendo oído decir, al parecer, que en otro tiempo, bajo Gengis-Khan y sus sucesores, su nación había sido dueña de la mayor parte del Septentrión y del Oriente, dijo últimamente a los Moscovitas, cuando Isbrand fue a China de parte de aquél por el país de estos tártaros, que el Dios de los Mugallos había sido arrojado del cielo, pero que llegará un día en que

recobrará su puesto. El verdadero Dios siempre es el mismo; la religión natural exige que sea esencialmente bueno y sabio tanto como poderoso; y es casi tan contrario a la razón y a la piedad decir que Dios obra sin conocimiento, como el pretender que time un conocimiento, entre cuyos objetos no se hallan las reglas eternas de la bondad y de la justicia; o, en fin, que tiene una voluntad que no atiende a estas mismas reglas.

§ 178. Algunos teólogos que han escrito acerca del derecho de Dios sobre las criaturas, han pretendido concederle un derecho sin límites, un poder arbitrario y despótico. Han creído que colocaban a la divinidad en el punto más alto de grandeza y de elevación que puede imaginarse, quedando de esta manera anonadada la criatura delante del Creador hasta el punto de no hallarse éste ligado a ninguna especie de leyes respecto de aquélla. Hay pasajes en Twisse, en Retorfort y en algunos otros supralapsarios en que insinúan que Dios no puede pecar, haga lo que quiera, porque no está sujeto a ninguna ley. El mismo Bayle cree que esta doctrina es monstruosa y contraria a santidad de Dios (Diccionario V. paulicianos, página 2362, *initio*); pero me imagino que la intención de algunos de estos autores no ha sido tan mala como parece. Probablemente entienden por derechos *ánuoeutunían*, un estado en que no es uno responsable a nadie por aquello que hace. Pero no habrán negado que Dios se debe a sí mismo lo que la bondad y la justicia reclaman. Puede verse sobre esta materia la apología de Calvino hecha por M. Amyraud[162]. Es cierto que Calvino parece ortodoxo en este punto, y que de ninguna manera es de los supralapsarios exagerados.

§ 179. Así, cuando M. Bayle dice en algún pasaje de su obra, que San Pablo funda la predestinación en el derecho absoluto de Dios y en la incomprensibilidad de sus miras, debe sobreentenderse que si se las comprendiera se encontraría que eran conformes con la justicia y que no podía Dios usar de otra manera de su poder. El mismo San Pablo dice que es una profundidad, pero de sabiduría *(altitudo sapientiae)*, y la justicia está comprendida en la bondad del sabio. Veo que M. Bayle, en otro lugar, habla muy bien de la aplicación de nuestras nociones de la bondad a las acciones de Dios (Respuesta a un provinciano, capítulo 131, página 139). "No hay que pretender, dice, que la bondad del Ser infinito no esté sometida a las mismas reglas que la bondad de la criatura; porque si hay en Dios un atributo que pueda llamarse bondad, es preciso que los caracteres de la bondad en general le cuadren. Ahora bien: cuando reducimos la bondad a la más general abstracción, encontramos en ella la voluntad de hacer el bien. Dividid y subdividid en cuantas especies os acomode esta bondad general: en bondad infinita, en bondad finita, en bondad real, en bondad paternal, en bondad conyugal, en bondad de amo, encontraréis en todas y cada una, como un atributo inseparable, la bondad, el hacer el bien."

---

[162] Amyraud, teólogo reformado, nació en Bourgueil, en Anjou, en 1596, y murió en 1664. Pertenece a la escuela de Saumur. Sus principales obras son: De la soberanía de los reyes; Tratado de las religiones contra Ios que las creen indiferentes; Moral cristiana, vol. 6 en 8°; Del gobierno de la Iglesia; Consideraciones sobre los derechos, según los que la naturaleza ha ordenado los matrimonios; Vida de Francisco de Noue.

§ 180. Encuentro igualmente que M. Bayle rebate con acierto la opinión de los que pretenden que la bondad y la justicia dependen únicamente de la elección arbitraria de Dios, y que se imaginarle que si Dios se hubiera determinado a obrar por la bondad de las cosas mismas, sería un agente enteramente necesitado o forzado en sus acciones, lo cual no puede ser compatible con la libertad. Al decir esto se confunde la necesidad metafísica con la necesidad moral. He aquí lo que M. Bayle opone a este error: (Respuesta a un provinciano, capítulo 189, página 203): "La consecuencia de esta doctrina será, que antes de resolverse Dios a crear el mundo, no veía en la virtud nada que fuera mejor que en el vicio, y que sus ideas no le mostraban que aquella fuese más digna de su amor que éste. Así se borra toda distinción entre el derecho natural y el derecho positivo; no habrá nada inmutable o indispensable en la moral; y hubiera sido tan posible a Dios mandar a los hombres ser viciosos, como mandarles ser virtuosos; y tampoco se podría ya estar seguro de que algún día no fuesen derogadas las leyes morales como lo fueron las leyes ceremoniales de los judíos. Esto, en una palabra, nos conduce, derechos a creer que Dios ha sido el autor libre, no sólo de la bondad y de la virtud, sino también de la verdad y de la esencia de las cosas. He ahí lo que una parte de los cartesianos pretenden, y confieso que su opinión (véase la Continuación de los pensamientos sobre los cometas, página 554), podría ser de alguna utilidad en ciertas ocasiones; pero cabe combatirla con tantas razones y está sujeta a consecuencias tan graves (véase el capítulo 152 de la mima Continuación), que apenas si hay extremos que no sean preferibles a arrojarse a seguir semejante opinión. Ella abre la puerta al pirronismo más exagerado; porque lleva hasta sostener que esta proposición: tres y tres hacen seis, sólo es verdadera mientras la voluntad de Dios lo quiera; que es quizá falsa en algunas partes del universo; que acaso lo será entre los hombres del año que viene; pues todo lo que depende del libre albedrío de Dios puede haber sido limitado a ciertos lugares y a ciertos tiempos, como las ceremonias judaicas. Esta consecuencia se extenderá también a todas las leyes del Decálogo, si las acciones que ellas ordenan están por su naturaleza tan privadas de toda bondad, como las acciones que las mismas prohíben."

§ 181. Y decir que habiendo resuelto Dios crear al hombre tal como es, no ha podido menos de exigir de él la piedad, la sobriedad, la justicia y la caridad, porque es imposible que los desórdenes capaces de trastornar y perturbar su obra le puedan agradar, es volver realmente a la opinión común. Las virtudes sólo son virtudes, porque contribuyen a la perfección o impiden la imperfección de los que son virtuosos, y aun de los que tienen que ver con ellos. Y son esto por su naturaleza y por la naturaleza de las criaturas racionales, antes que Dios haya decretado crearlas. Juzgar de otra manera, sería como si alguno dijera que las reglas de las proporciones y de la armonía son arbitrarias con relación a los músicos, porque no tienen lugar en la música sino cuando se ha resuelto uno a cantar o a tocar algún instrumento. Pero esto es precisamente lo que se llama esencial a una buena música, porque esas reglas le convienen ya en el estado ideal, cuando nadie piensa en cantar, puesto que se sabe que habrán de convenirle necesariamente desde el momento en que se cante. De igual modo, las virtudes cuadran al estado ideal de la criatura racional,

antes que Dios haya decretado crearla, y por esto mismo sostenemos que las virtudes son buenas por su naturaleza.

§ 182. M. Bayle escribió adrede un capítulo en su Continuación de los pensamientos diversos (el 152), donde hacer ver "que los doctores cristianos enseñan que hay cosas que son justas con anterioridad a los decretos de Diosa Teólogos de la confesión de Augsbourg han criticado a algunos reformados que al parecer eran de otra opinión, y han considerado este error como un resultado del decreto absoluto, cuya doctrina parece Hacer extraña la voluntad de Dios a toda clase de razones, *ubi stat pro ratione voluntas* (cuando la voluntad está en favor de la razón). Pero, como ya he observado más de una vez en esta obra, el mismo Calvino ha reconocido que los decretos de Dios son conformes con la justicia y la sabiduría, aunque las razones que pudieran mostrar al pormenor esta conformidad nos sean desconocidas. Y así, según él, las reglas de la bondad y de la justicia son anteriores a los decretos de Dios. M. Bayle, en el mismo lugar, cita un pasaje del célebre M. Turretin en que se distinguen las leyes divinas naturales y las divinas positivas. Las leyes morales son de la primera especie, y las ceremoniales de la segunda. M. Samuel Des Marets[163], teólogo célebre en otro tiempo de Groninga, y M. Strimesius[164], que lo es aún en Francfort sobre el Oder, han enseñado la misma doctrina; y creo que es la opinión más aceptada entre los reformados. Tomás de Aquino y todos los tomistas han sido del mismo parecer, junto con el común de los escolásticos y de los teólogos de la Iglesia romana. Los casuistas lo son igualmente, y entre los más eminentes de ellos cuento a Grocio, a quien han seguido en este punto todos sus comentadores. M. Puffendorf parece que fue de otra opinión, que ha sostenido contra las censuras de algunos teólogos, pero no se le debe tomar en cuenta mediante a que no ha profundizado lo bastante esta materia. Clama de un modo terrible contra el decreto absoluto en su *Fecialis divinus* y, sin embargo, aprueba lo peor que se encuentra en las opiniones de los defensores de este decreto, y sin lo cual este decreto (como otros reformados lo explican) se hace todavía soportable. Aristóteles ha sido muy ortodoxo sobre este punto de la justicia, y le ha seguido la escuela, distinguiendo ésta, lo mismo que lo hacen Cicerón y los jurisconsultos, entre el derecho perpetuo, que obliga a todos y en todas partes, y el derecho positivo, que es sólo para ciertos tiempos y ciertos pueblos. Yo leí en otra ocasión con gusto el Eutifron de Platón, quien en boca de Sócrates sostiene la verdad de esta doctrina, y M. Bayle llama también la atención sobre este pasaje.

§ 183. Sostiene M. Bayle esta verdad con mucha fuerza en cierto lugar, y será bueno copiarle todo entero, aunque es "Según la doctrina de una infinidad de autores

---

[163] Samuel Des Marets, teólogo protestante, nació en Picardía en 1599, y murió en Groninga en 1673. Pertenece también a la escuela de Saumur. Escribió gran número de obras, la principal de las cuales es: *Collegium theologicum, sive breve systema universae theologiae,* en 4°, cuatro ediciones, 1645, 49, 56 y 73.

[164] Strimesius, teólogo reformado, nació en 1648, en Koenigsberg, y murió en 1730. Escribió gran número de obras teológicas y filosóficas, y entre ellas: *Tractatus de fundamentalibus fidei christianae articulis; De justicia Dei et hominis; Praxiología apodictica contra Hobbesium. largo.* (Tomo II, Continuación de los pensamientos diversos, capítulo 152)

respetables, dice, hay en la naturaleza y en la esencia de ciertas cosas un bien o un mal moral que precede al decreto divino. Prueban principalmente la verdad de esta doctrina por las consecuencias horribles que se siguen del dogma contrario; porque si el no dañar a otro fuese una acción buena, no en sí misma, sino por virtud de una disposición arbitraria de la voluntad de Dios, se seguiría de ahí que Dios ha podido dar al hombre una ley directamente opuesta en todos sus puntos a los mandamientos del Decálogo, lo cual causa horror. Pero he aquí una prueba más directa tomada de la metafísica. Es una cosa cierta que la existencia de Dios no es un efecto de su voluntad. Dios no existe porque quiere existir, sino por la necesidad de su naturaleza infinita. Su poder y su ciencia existen por virtud de la misma necesidad. No es omnipotente ni conoce todas las cosas porque lo quiere, sino porque son atributos necesariamente identificados con él. El imperio de su voluntad sólo toca al ejercicio de su poder, y al exterior sólo produce actualmente lo que quiere, dejando todo lo demás en la pura posibilidad. De aquí nace que este imperio sólo se extiende sobre la existencia de las criaturas, y no se extiende sobre sus esencias. Dios ha podido crear la materia, un hombre, un círculo, o no sacarlos de la nada; pero no ha podido producirlos sin darles sus propiedades esenciales. Fue necesario que hiciese del hombre un animal racional, y que diese a un círculo la figura redonda, puesto que, según sus ideas eternas e independientes de los decretos libres de su voluntad, la esencia del hombre consistía en los atributos de animal y de racional, y la esencia del círculo consistía en una circunferencia cuyas partes todas están, igualmente distantes del centro. Esto es lo que ha obligado a los filósofos cristianos a reconocer que las esencias de las cosas son eternas, y que hay proposiciones de una eterna verdad y, por consiguiente, que las esencias de las cosas y la verdad de los primeros principios son inmutables. Esto debe entenderse, no sólo de los primeros principios teóricos, sino también de los primeros principios prácticos y de todas las proposiciones que contienen la verdadera definición de las criaturas. Estas esencias, estas verdades, emanan de la misma necesidad de la naturaleza que la ciencia de Dios, y así como por la naturaleza de las cosas Dios existe, es omnipotente y lo conoce todo de un modo perfecto, así por la naturaleza de las cosas también la materia, el triángulo, el hombre, ciertas acciones del hombre, etcétera, tienen tales o cuales atributos esencialmente. Dios ha visto de toda eternidad y de toda necesidad las relaciones esenciales de los números y la identidad del atributo con el sujeto en las proposiciones que contienen la esencia de cada cosa. Ha visto de la misma manera, que el término justo está encerrado en los siguientes: estimar lo que es estimable, ser agradecido a su bienhechor, cumplir lo convenido en un contrato, y otras muchas proposiciones de moral. Hay, por tanto, razón para decir que los preceptos de la ley natural suponen la bondad y la justicia de lo que se manda, y que sería un deber para el hombre practicar lo contenido en ellos, aun cuando el mismo Dios hubiera tenido la condescendencia de no ordenar nada en este punto. Tened presente, os lo suplico, que ascendiendo por virtud de nuestras abstracciones al instante ideal en que Dios no ha decretado todavía nada, hallaremos en las ideas de Dios los principios de moral bajo términos que implican una obligación. Concebimos éstas máximas como ciertas y derivadas del orden eterno e inmutable: es digno de la criatura racional el conformarse con la razón; una criatura racional que se conforma con la razón, es laudable, así copio es reprensible cuando no se

conforma. No os atreveréis a decir que no imponen un deber al hombre, con relación a todos los actos conformes con la recta razón verdades como éstas: es preciso estimar todo lo que es estimable; volver bien por bien; no hacer daño a otro; honrar a su padre; dar a cada uno lo que ese le debe, etcétera. Puesto que por la naturaleza misma de las cosas, y con anterioridad a las leyes divinas, las verdades morales imponen al hombre ciertos deberes, es claro que Tomás de Aquino y Grocio han podido decir que si no hubiera Dios, no dejaríamos de estar obligados a conformarnos con el derecho natural. Otros han dicho que, aun cuando todas las inteligencias pereciesen, las proposiciones verdaderas permanecerían siendo verdaderas. Cayetano ha sostenido que si quedara él solo en el universo, anonadándose todas las demás cosas sin ninguna excepción, la ciencia que él tuviese de la naturaleza de una rosa, no dejaría de subsistir."

§ 184. El difunto M. Jacobo Thomasio, célebre profesor en Leipzig, ha hecho observar, no sin razón, en sus declaraciones de las reglas filosóficas de Daniel Stahlius[165], profesor en Jena, que no es conveniente llevar las cosas más allá de Dios, y que no debe decirse con algunos escotistas, que las verdades eternas subsistirían aun cuando no hubiera entendimiento, ni el del mimo Dios. Porque, a mi parecer, el entendimiento divino es el que crea la realidad de las verdades eternas, aunque su voluntad no tenga parte alguna en ello. Toda realidad debe fundarse en algo existente. Es cierto que un ateo puede ser geometría; pero si no hubiese Dios, la geometría carecería de objeto. Sin Dios, no sólo no habría nada existente, sino que tampoco habría nada posible. Esto no impide, sin embargo, que los que no conocen el enlace de unas cosas con otras y con Dios, no puedan entender ciertas ciencias, sin conocer la primera fuente de ellas que está en Dios. Aristóteles, aunque tampoco se haya apenas dado cuenta de ello, no ha dejado de decir algo parecido y muy bueno, cuando ha reconocido que los principios de las ciencias particulares dependen de una ciencia superior que suministra la razón de ellas, y esta ciencia superior debe tener por objeto el ser, y por consiguiente a Dios, origen del ser. M. Dreier, de Königsberg[166], ha observado oportunamente, que la verdadera metafísica que Aristóteles buscaba, y que llamaba *tén zetonménen*, su *desideratum*, era la teología.

§ 185. Sin embargo, el mismo M. Bayle, que tan buenas cosas dice para probar que las reglas de la bondad y de la justicia, y las verdades eternas en general, subsisten por su naturaleza, y no por virtud de una elección arbitraria de Dios; ha hablado de ellas de una manera muy indecisa en otro pasaje (Continuación de los pensamientos, tomo II, capítulo 124, hacia el final). Después de exponer la opinión de M. Descartes y de algunos de sus sectarios, que sostienen que Dios es la casa libe de las verdades y de las esencias, añade (página 554): "He hecho todo lo que he podido para comprender bien este dogma, y para encontrar la solución de las dificultades de que está rodeado. Os confieso ingenuamente

---

[165] Daniel Stahlius, filósofo, nació en Hamelbourg, en 1589; fué profesor de lógica y e metafísica en Jena, y murió en 1654. Escribió: *Compendium metaphisicae; Institutiones logicae; Philosophia moralis; Tractatus logicus contra sofismatum solutionem*, etcétera.

[166] Pedro Dreier vivió hacia el año 1670, y escribió: *De natura rnetaphyicae; De natura logicae; De illustribus quaestionibus philosophiae.*

que no he llegado todavía a conseguirlo por completo. Esto no me desanima, e imagino, como lo han hecho otros filósofos en otros casos, que el tiempo aclarará esta bella paradoja. Hubiera deseado que el P. Malebranche hubiese tenido por conveniente el sostenerla, pero se marchó por otro rumbo." ¿Es posible que el gusto de dudar tenga tanto poder sobre este hombre ilustre, hasta el punto de desear y esperar poder creer que el no encontrarse nunca juntas dos contradictorias sólo es porque Dios se lo ha prohibido, y que pudo haberles ordenado que fuesen siempre en compañía? ¡Esta sí que es una preciosa paradoja! El Reverendo Padre Malebranche obró muy sabiamente al tomar distinto rumbo.

§ 186. No puedo imaginarme que M. Descartes haya podido abrigar de veras esta opinión, aunque haya tenido sectarios que así lo hayan creído, siguiéndole buenamente a donde él no hizo más que hacer como que iba. Probablemente esto no fue más que uno de esos rodeos, uno de esos ardides filosóficos de que se valía, preparándose a buscar una escapatoria, como la que halló para negar el movimiento de la tierra, cuando era un decidido copernicano. Sospecho que en esta materia ha usado de un medio de hablar extraordinario, obra de su invención, que era el decir, que las afirmaciones y las negaciones y, en general, los juicios internos, son operaciones de la voluntad. Por medio de este artificio, las verdades eternas, que hasta Descartes habían sido objeto del entendimiento divino, se vieron convertidas de repente en un objeto de su voluntad. Ahora bien: los actos de la voluntad son libres, luego Dios es la causa libre de las verdades. He aquí el desenlace de la pieza. *Spectatum admissi.* Un pequeño cambio en la significación de los términos ha causado todo este trastorno. Pero si las afirmaciones de las verdades necesarias fuesen acciones de la voluntad del espíritu más perfecto, estas acciones serian todo menos libres, porque no hay materia para escoger. Parece que M. Descartes no se explicaba con claridad la naturaleza de la libertad, y que tenía de ella una noción bastante extraordinaria, puesto que le daba una gran extensión, hasta creer que las afirmaciones de las verdades necesarias eran libres en Dios. Esto era lo mismo que conservar sólo el nombre de libertad.

§ 187. M. Bayle, que sostiene con otros la libertad de indiferencia que Dios ha tenido para establecer, por ejemplo, las verdades de los números, y ordenar que tres veces tres fuesen nueve, habiendo podido lo mismo mandar que fuesen diez, concibe y encuentra que tendría opinión tan extraña, si hubiera medio de defenderla, yo no sé con qué ventaja contra los estratonianos. Estratón fue uno de los jefes de la escuela de Aristóteles y sucesor de Teofrasto; sostuvo, según refiere Cicerón, que este mundo fue formado tal como es por la naturaleza o por una causa necesaria destituida de conocimiento. Reconozco que esto podría ser, si Dios hubiera formado antes la materia del modo que es preciso para que se produjera después ese resultado sólo por las leyes del movimiento. Pero sin Dios, no habría siquiera razón alguna que explicara la existencia, y menos aún tal o cual existencia de las cosas; así que el sistema de estratón no es temible.

§ 188. Sin embargo, M. Bayle se encuentra embarazado con él; no quiere admitir las naturalezas plásticas destituidas de conocimiento, que M. Cudworth y otros habían

introducido por temor de que los estratonianos modernos, es decir, los espinocistas se aprovecharan de este elemento. Esto le compromete a entrar en polémica con M. Le Clerc. Prevenido por este error: que una causa no inteligente no puede producir nada en que tenga cabida el artificio, no quiere concederme la performación que producen naturalmente los órganos de los animales, y el sistema de una armonía que Dios ha preestablecido en los cuerpos para hacer que respondan por sus propias leyes a los pensamientos y voliciones de las almas. Pero era preciso tener en cuenta que esta causa no inteligente que produce tan buenas cosas en las semillas y en los gérmenes de las plantas y de los animales, y que produce las acciones de los cuerpos según la voluntad lo ordena, ha sido formada por las manos de Dios, que es infinitamente más hábil que un relojero, el cual, sin embargo, hace máquinas y autómatas que son capaces de producir efectos bastante buenos, y como si tuviesen inteligencia.

§ 189. Y volviendo sobre lo que M. Bayle recela de los estratonianos, en caso de que se admitan verdades independientes de la voluntad de Dios, teme, al parecer, que estos utilicen contra nosotros la perfecta regularidad de las verdades eternas, porque, procediendo esta regularidad sólo de la naturaleza y de la necesidad de las cosas, sin ser dirigida por ningún conocimiento, M. Bayle terne que pueda inferirse de aquí con Estratón, que el mundo ha podido también hacerse regular por una ciega necesidad. Pero es fácil dar respuesta a esto: en la región de las verdades eternas se encuentran todos los posibles, y por consiguiente, tanto lo regular como lo irregular, y es preciso que haya una razón que obligue a preferir el orden y lo regular, y esta razón sólo puede encontrarse en el entendimiento. Además, estas verdades mismas no existen sin que haya un entendimiento que tenga conocimiento de ellas, porque no subsistirías si no hubiese un entendimiento divino en que se encuentren, por decirlo así, realizadas. Por esto Estratón no consigue su objeto, que es el excluir el conocimiento de lo que se da en el origen de las cosas.

§ 190. La dificultad que M. Bayle se ha figurado, con respecto a Estratón, parece demasiado sutil y demasiado rebuscada. Esto se llama *timere, ubi non est timor*. Otra objeción pone que no tiene más fundamento, y es que Dios estaría sometido a una especie de *fatum*. He aquí sus palabras (página 555): "Si hay proposiciones de una eterna verdad, que son tales por su naturaleza y no por institución de Dios, y si no son verdaderas por un decreto de su voluntad, sino que. por lo contrario, las ha conocido necesariamente verdaderas, porque tal era su naturaleza; he aquí una especie de *fatum* a que está sometido, he aquí una necesidad natural absolutamente insuperable. Resulta también de esto, que el entendimiento divino, en la infinidad de sus ideas, ha encontrado siempre y de primer golpe, la perfecta conformidad de las mismas con sus objeto, sin que ningún conocimiento le dirigiese, porque sería una contradicción el que ninguna causa ejemplar hubiera servido de plan a los actos del entendimiento de Dios. Jamás por este medio podrían encontrarse ni ideas eternas ni una inteligencia primera. Será preciso, por tanto, decir que una naturaleza que existe necesariamente, encuentra siempre su camino, sin

necesidad de que se le muestre; y entonces, ¿cómo es posible vencer la terquedad de un estratoniano?"

§ 191. También es fácil contestar a esto: ese supuesto *fatum*, que obliga hasta a la divinidad, no es otra cosa que la propia naturaleza de Dios, su propio entendimiento, que suministra las reglas a su sabiduría y a su bondad; es una dichosa necesidad, sin la cual no sería ni bueno ni sabio. ¿Se pretende por ventura que Dios no estuviera obligado a ser perfecto y dichoso? ¿Es nuestra condición, que nos hace capaces de pecar, digna de ser envidiada? ¿o nos daríamos por satisfechos si pudiéramos cambiarla por la impecabilidad, si esto dependiera de nosotros? Es preciso estar muy disgustado de sí mismo para desear la libertad de perderse, y para lamentarse de que la divinidad no tenga libertad semejante. En esta forma razona M. Bayle en otro pasaje contra los que exaltan hasta las nubes una libertad exagerada, que ellos imaginan en la voluntad, en el acto mismo en que la querrían independiente de la razón.

§ 192. Por lo demás, M. Bayle se sorprende de: "que el entendimiento divino encuentre siempre, y de primer golpe, en la infinidad de sus ideas, la conformidad perfecta de ellas con sus objetos, sin que ningún conocimiento le dirija." Esta objeción carece en absoluto de todo valor. Toda idea distinta es por esto mismo conforme con su objeto, y en Dios sólo existen citas ideas distintas; además de que el objeto al principio no existe en ninguna parte, y cuando llegue a existir, será formado sobre esta idea. Por otra parte, M. Bayle sabe muy bien que el entendimiento divino no tiene necesidad del tiempo para ver el enlace entre las cosas. Todos los razonamientos se dan eminentemente en Dios, y guardan un orden entre sí en su entendimiento, lo mismo que en el nuestro; pero en él hay sólo un orden y una prioridad de naturaleza, mientras que en nosotros es una prioridad de tiempo. No hay, por tanto, que extrañarse de que el que penetra todas las cosas de un golpe, deba acertar siempre, desde luego, y no debe decirse que consigue esto sin que ningún conocimiento le dirija. Al contrario, por lo mismo que su conocimiento es perfecto, lo son sus acciones voluntarias también.

§ 193. Hasta aquí hemos mostrado que la voluntad de Dios no es, independiente de las reglas de la sabiduría; aunque es muy extraño que nos hayamos visto obligados a razonar este punto y a discutir por una verdad tan grande y tan reconocida. Pero no es menos extraño que haya personas que crean que Dios sólo observa a medias estas reglas, y no escoge lo mejor, aunque su sabiduría se lo haga reconocer; en una palabra, que haya autores que sostengan que Dios podría obrar mejor. Éste viene a ser el error del famoso Alfonso, rey de Castilla, elegido rey de los romanos por algunos electores, y promotor de las tablas astronómicas que llevan su nombre. Se supone que este príncipe dijo que si Dios se hubiera asesorado de él, cuando hizo el mundo, le hubiese dado muy buenos consejos. Probablemente el sistema de Ptolomeo, que era el admitido entonces, le desagradaba. Así creía que hubiera podido hacerse una cosa más concertada, y tenía razón. Pero si hubiese conocido el sistema de Copérnico y los descubrimientos de Képler, aumentados ahora con el conocimiento de la gravedad de los planetas, habría reconocido claramente que la

invención del verdadero sistema es maravillosa. Se ve, pues, que sólo se trataba del más y del menos, que Alfonso sólo pretendía que pudo hacerse mejor, y que su juicio ha sido censurado por todo el mundo.

§ 194. Sin embargo, hay filósofos y teólogos que se atreven a sostener dogmáticamente un juicio parecido; y me ha sorprendido cien veces el ver que personas ilustradas y piadosas hayan sido capaces de poner límite a la bondad y ala perfección de Dios. Porque afirmar que Dios sabe lo que es mejor, que lo puede hacer, y que no lo hace, es lo mismo que confesar que sólo dependía de su voluntad hacer el mundo mejor de lo que es; pero esto es lo que se llama carecer de bondad, y es obrar contra este axioma citado más arriba: *Minus bonum habet rationem mali* (lo menos bueno tiene razón de mal). Si algunos alegan la experiencia, para probar que Dios pudo obrar mejor, se erigen en censores ridículos de sus obras, y se les dirá lo que se responde a todos los que critican el procedimiento de Dios y que de esta misma suposición, es decir, de los supuestos defectos del mundo, querrían inferir que hay un Dios malo, o por lo menos un Dios neutro entre el bien y el mal. Si juzgamos a la manera que lo hizo el rey Alfonso, digo que se nos responderá: No ha tres días que conocéis el mundo; no veis en él más allá de vuestras narices, y encontráis materia para censurar. Aguardad a conocerle más, y considerad en él sobre todo las partes que presentan un conjunto completo (como sucede con los cuerpos orgánicos), y encontraréis un artificio y una belleza que exceden lo que se puede imaginar. Saquemos de aquí consecuencias en favor de la sabiduría y de la bondad del autor de las cosas, aún respecto de aquellas que no conocemos. Encontramos en el universo algunas que no nos agradan, pero tengamos en cuenta que aquél no se ha hecho para nosotros solos. Está, sin embargo, criado para nosotros si somos prudentes; nos acomodará, si nosotros nos acomodamos en él, y seremos en él dichosos, si queremos serlo.

§ 195. Alguno dirá que es imposible producir lo mejor, porque no hay criatura perfecta, y siempre es posible producir una que lo sea más. Respondo, que lo que puede decirse de una criatura o de una sustancia particular, que puede ser siempre superada por otra, no debe aplicarse al universo, el cual, como ha de extenderse a toda la eternidad futura, es infinito. Además, hay una infinidad de criaturas en la partícula más pequeña de materia a causa de la división actual del *Continuum* hasta el infinito. Y el infinito, es decir, el conjunto de un número infinito de sustancias, propiamente hablando, no es un todo, como no lo es tampoco el número infinito mismo, del cual no puede decirse si es par o impar. Esto mismo sirve para refutar a los que hacen del mundo un Dios, o que conciben a Dios como el alma del mundo; pues no puede considerarse el mundo o el universo como un animal o como una sustancia.

§ 196. No se trata, por tanto, de una criatura, sino del universo; y el adversario se verá obligado a sostener que un universo posible puede ser mejor que otro hasta el infinito; pero en esto precisamente se engañaría, y no podría probarlo. Si esta opinión fuera verdadera, se seguiría que Dios no había producido ninguno; porque es incapaz de obrar sin razón. Es como si se imaginara que Dios había decretado hacer una esfera material, sin

tener razón alguna para hacerla de tal o cual magnitud. Este decreto sería inútil, y llevaría consigo algo que haría imposible su efecto. Otra cosa sería si Dios decretara tirar de un punto dado una línea recta hasta otra línea recta dada, sin que hubiese determinación alguna del ángulo ni en el decreto, ni en sus circunstancias; porque en este caso la determinación nacería de la naturaleza de la cosa; la línea sería perpendicular, y el ángulo sería recto, porque esto es lo único determinado, y que se distingue. De este modo debe concebirse la creación del mejor de los universos posibles, tanto más cuanto que Dios, no sólo acuerda crear un universo, sino que resuelve también crear el mejor de todos; porque no decreta sin conocer, y no da decretos sueltos, los cuales sólo serían voliciones antecedentes, que ya hemos explicado y distinguido suficientemente de los verdaderos decretos.

§ 197. M. Diroys[167], a quien conocí en Roma, teólogo del cardenal d'Estrées[168], escribió un libro titulado: Pruebas y prejuicios en favor de la religión cristiana, y que se publicó en Paris el año de 1683. M. Bayle (Respuesta a un provinciano, capítulo 262, página 1058, tomo III), cita la objeción que este teólogo se hace a sí mismo. "Hay una dificultad, dice, a la que importa tanto satisfacer como a las precedentes, puesto que produce más angustia a los que juzgan de los bienes y de los males por consideraciones fundadas en las más puras y elevadas máximas. Consiste en decir, que siendo Dios la sabiduría y la bondad soberana, les parece que debería hacer todas las cosas como las personas sabias y virtuosas desearían que se hiciesen, según las reglas de sabiduría y de bondad que Dios hubiere impreso en ellas, y como estarían obligados a hacerlo ellos mismos si aquéllas dependiesen de ellos; y así, al ver que los asuntos del mundo no marchan tan bien como deberían marchar, a su parecer, y como marcharían si ellos intervinieran, concluyen de aquí que Dios, que es infinitamente mejor y más sabio que ellos, o más bien, que la sabiduría y la bondad misma no tienen parte en ello."

§ 198. M. Diroys dice acerca de este punto muy buenas cosas, que yo no repito, porque ya hemos contestado lo bastante a esta objeción en más de un pasaje, puesto que ha sido el principal objeto de todo nuestro discurso. Pero sienta algo con lo que yo no puedo estar de acuerdo. Pretende que la objeción prueba demasiado. Es preciso citar sus propias palabras, como hace M. Bayle (página 1059). "Si cuadra a la sabiduría y a la bondad soberanas el hacer lo que es mejor y más perfecto, se sigue de ahí que todos los seres son eternos, inmutables y esencialmente todo lo perfectos y buenos que es posible, puesto que nada puede mudar como no sea pasando de un estado peor a otro mejor, o de uno mejor a otro peor. Esto no puede suceder si cuadra a Dios el hacer lo que es mejor y más perfecto cuando puede hacerlo; y es preciso, por tanto, que todos los seres estén eterna y

[167] Francisco Diroys acompañó a Roma al cardenal d'Estrées, en 1672; murió en 1691. Ha escrito: Pruebas y prejuicios en favor de la religión cristiana y católica contra las falsas religiones. París, 1683.

[168] El cardenal d'Estrées nació en París en 1628 y murió en la misma ciudad en 1714. Fué embajador en Roma y concurrió a las elecciones de cuatro Papas. Sus Negociaciones en Roma (1672-1687) se conservan en la Biblioteca imperial.

esencialmente dotados de una virtud, de un conocimiento tan perfectos como Dios pueda darles. Pero todo lo que es eterno y esencialmente todo lo perfecto que Dios puede hacer, procede esencialmente de él y, por consiguiente, es Dios como él. He aquí a dónde conduce esta máxima: que repugna a la justicia y a la bondad soberana el no hacer las cosas todo lo buenas y perfectas que es posible. Porque es esencial a la bondad apartar todo lo que le repugna en absoluto. Por tanto, es preciso sentar como una primera verdad, tocante a la conducta de Dios, respecto de las criaturas, que nada hay que repugne a esta bondad y a esta sabiduría en hacer cosas menos perfectas de lo que podrían ser, ni en permitir que los bienes que han producido cesen enteramente de existir, o que se muden y se alteren; puesto que no repugna a Dios que haya otros seres distintos de él; es decir, seres que puedan no ser lo que son, y no hacer lo que hacen, o hacer lo que no hacen."

§ 199. A M. Bayle le parece esta respuesta lamentable; pero yo encuentro que lo que él opone no deja de ser embarazoso. Pretende que los partidarios de los dos principios se fundan principalmente en la suposición de la soberana voluntad de Dios; porque si se viere precisado a producir todo lo que puede, produciría también los pecados y los dolores; y entonces los dualistas no podrían deducir de la existencia del mal cosa alguna contra la unidad del principio, si este principio estuviera predispuesto lo mismo al mal que al bien. Pero en esto es, precisamente, en lo que M. Bayle lleva demasiado lejos la noción de la libertad; porque, aunque Dios sea soberanamente libre, no se sigue de ahí que esté en una indiferencia de equilibrio, y aunque Dios esté inclinado a obrar, no se sigue que está precisado por esta inclinación a producir todo lo que puede. Sólo producirá lo que quiere, porque su inclinación le lleva al bien. Convenimos en la soberana libertad de Dios, pero no la confundimos con la indiferencia de equilibrio, como si pudiera obrar sin razón. M. Diroys cree que los dualistas, al querer que el principio único del bien no produzca ningún mal, piden demasiado; porque por la misma razón deberían exigir también, según él, que produjese el mayor bien, puesto que el bien menor es una especie de mal. Yo sostengo que los dualistas no tienen razón respecto del primer punto, y que la tendrían en cuanto al segundo, en el que M. Diroys los censura sin motivo; o más bien, que se puede conciliar el mal o el menor bien de algunas partes con lo mejor del todo. Si los dualistas exigiesen que Dios hiciese lo mejor, no pedirían demasiado, Más bien se engañan al pretender que lo mejor del todo esté exento del mal de las partes y, por consiguiente, que lo que Dios ha hecho no es lo mejor.

§ 200. Pero M. Diroys supone que si Dios produce siempre lo mejor, producirá otros dioses; pues de otro modo cada sustancia que produjese no sería ni la mejor ni la más perfecta. Pero se equivoca por no tener en cuenta el orden y enlace de las cosas. Si cada sustancia, tomada aparte, fuese perfecta, serían todas semejantes, lo cual no es ni conveniente ni posible. Si fuesen dioses, no hubiera sido posible producirlos. El mejor sistema de las cosas no contendría, por tanto, dioses; será siempre un sistema de cuerpos (es decir, de cosas ordenadas según los lugares y los tiempos) y de almas que se hagan presentes y perciban los cuerpos, y que por su medio se gobiernen los cuerpos en gran parte. Y así como el plan de un edificio puede ser el mejor de todos con relación al fin, al

gusto y a las circunstancias, y con unos cuerpos figurados que se os entregasen, se puede hacer la mejor composición posible; es fácil concebir de igual modo que una estructura del universo puede ser la mejor de todas, sin que por eso se haga de ella un Dios. El enlace y el orden de las cosas hacen que el cuerpo del animal y de la planta estén compuestos de otros animales y de otras plantas, o de otros seres vivos y orgánicos y, por consiguiente, que haya entre ellos subordinación, y que un cuerpo y una sustancia sirvan a otros y, por lo tanto, su perfección no puede ser igual.

§ 201. M. Bayle cree (página 1063) que M. Diroys ha confundido estas dos proposiciones que son diferentes; la una, que Dios debe hacer todas las cosas como los hombres sabios y virtuosos desearían que se hiciesen, según las reglas de sabiduría y de bondad que Dios hubiere impreso en ellas, y como ellos mismos estarían obligados a hacerlas, si de ellos dependiese; y la otra, que no cuadra a la sabiduría y a la bondad soberana el no hacer lo que es mejor y más perfecto. M. Diroys (a juicio de M. Bayle) hace una objeción con la primera proposición, y responde a la segunda. Pero en esto tiene razón, a mi parecer; porque estas dos proposiciones están enlazadas, siendo la segunda una consecuencia de la primera: hacer menos bien del que se puede, es faltar a la sabiduría y a la bondad. Ser lo mejor y ser lo deseado por los más virtuosos y más sabios, son una misma cosa. Y puede decirse que si nos fuese dado conocer la estructura y economía del universo, encontraríamos que está hecho y gobernado como los más sabios y los más virtuosos podrían desearlo, no siendo posible para Dios el dejar de hacerlo así. Sin embargo, esta necesidad no es más que moral, y confieso que si Dios se viera precisado por una necesidad metafísica a producir lo que hace, produciría todos los posibles, o no produciría nada; y en este sentido la consecuencia de M. Bayle sería muy exacta. Pero como no todos los posibles son compatibles entre sí en una misma serie de universos, por esto no han podido ser producidos todos, y debe decirse que Dios no se ha visto necesitado, metafísicamente hallando, a crear este mundo. Puede afirmarse que, desde el acto en que Dios ha decretado crear algo, hay un combate entre los posibles, todos los cuales aspiran a la existencia; y que los que juntos envuelven más realidad, más perfección y más inteligibilidad, vencen a los demás. Es cierto que todo este combate sólo puede ser ideal, es decir, sólo puede ser un conflicto de razones en el entendimiento más perfecto, que sólo puede obrar de la manera más perfecta, y, por consiguiente, que no puede sino escoger lo mejor. Sin embargo, Dios está obligado por una necesidad moral a hacer las cosas de modo que no quepa otro mejor, pues de no ser así, otros tendrían motivo para criticar lo que él hace, y lo que es más, se acusaría a sí mismo por la imperfección, lo cual es contra la soberana felicidad de la naturaleza divina. Este sentimiento continuo de su propia falta o imperfección sería para él una fuente inevitable de pena, como M. Bayle dice en otro lugar (página 953).

§ 202. El argumento de M. Diroys camina sobre un supuesto falso, cuando dice que ninguna cosa puede mudar sino pasando de un estado peor a otro mejor, o de uno mejor a otro peor; y que, por lo tanto, si Dios hace lo mejor, este producto no podía experimentar mudanza, porque sería una sustancia eterna, un Dios. Pero no veo por qué una cosa no ha

de poder mudar de especie con relación al bien y al mal, sin mudar de grado. Al pasar del gusto que causa la música al que produce la pintura, o viceversa, del placer de los ojos al de los oídos, el grado de uno y otro podrá ser el mismo, sin que el último tenga en su favor otra ventaja que la novedad. Si se hiciese la cuadratura del círculo, o lo que es lo mismo, la circulatura del cuadrado; es decir, si el círculo se mudase en un cuadrado de la misma magnitud, o el cuadrado en un círculo, sería difícil decir, hablando en absoluto y sin aplicación a ningún uso particular, si en ello se había perdido o ganado. Y así, lo mejor puede cambiarse en otra cosa, que ni sea inferior, ni le sobrepuje; pero habrá entre ellos un orden, y el mejor orden que sea posible. Tomando en cuenta toda la serie y enlace de las cosas, lo mejor no tiene igual; pero una parte de la serie puede ser igualada por otra parte de la misma serie. Además podría decirse que toda la serie de las cosas, hasta el infinito, puede ser la mejor posible, aun cuando lo que existe en todo el universo, en cada parte del tiempo, no sea lo mejor. Podría suceder, por tanto, que el universo marchase siempre de mejor a mejor, si la naturaleza de las cosas fuese tal, que no fuese permitido arribar a lo mejor de un golpe. Pero éstos son problemas de que nos es difícil formar juicio exacto.

§ 203. M. Bayle dice (página 1064) que la cuestión de si Dios ha podido hacer cosas más perfectas que las que ha hecho, es muy difícil, y que las razones en pro y en contra son muy fuertes. Pero, a mi parecer, esto equivale a poner en cuestión si las acciones de Dios son conformes con la mayor bondad. Y es una cosa bien extraña, que sólo con mudar un poco los términos, se haga dudoso lo que, bien entendido, es lo más claro del mundo. Las razones contrarias, como se fundan sólo en la apariencia de los efectos, carecen de toda fuerza; y la objeción de M. Bayle, que tiende a probar que la ley de lo mejor impondría a Dios una verdadera necesidad metafísica, no es más que una ilusión nacida de la equivocada inteligencia de los términos. M. Bayle tuvo en otro tiempo distinta opinión, cuando aplaudía la del reverendo padre Malebranche, que se aproxima bastante a la mía. Pero cuando escribió M. Arnauld contra este padre, M. Bayle mudó de parecer, y me imagino que la tendencia que hay en él a dudar, y que con la edad va en aumento, ha contribuido a ello. M. Arnauld ha sido un gran hombre, sin duda alguna; su autoridad es de gran peso, y ha hecho muy buenas observaciones en sus escritos contra el padre Malebranche; pero no ha tenido razón para combatir lo que éste ha dicho, y que se aproxima a lo que nosotros decimos sobre la regla de lo mejor.

§ 204. El excelente autor de la indagación de la verdad, pasando de la filosofía a la teología, publicó al fin un precioso tratado sobre la naturaleza y la gracia, e hizo ver a su manera, como M. Bayle lo ha explicado en sus Pensamientos diversos sobre los cometas, capítulo 234, que los sucesos que nacen de la ejecución de las leyes generales no son objeto de una voluntad particular de Dios. Es cierto que cuando se quiere una cosa, se quiere también en cierta manera todo lo que está necesariamente ligado con ella; y, por consiguiente, Dios no podría querer las leyes generales sin querer también en cierto modo todos los efectos particulares que deben nacer necesariamente de ellas; pero siempre resulta cierto que no se quieren estos sucesos particulares a causa de ellos mismos; y esto es lo que se pretende dar a entender cuando se dice que no se les quiere por una voluntad

particular y directa. No hay duda de que cuando Dios se resolvió a obrar exteriormente, eligió una manera de obrar que fuese digna del ser soberanamente perfecto, es decir, que fuese infinitamente simple y uniforme, sin dejar de ser de una infinita fecundidad. Puede hasta imaginarse que esta manera de obrar por voluntades generales, le pareció preferible, aunque hubiesen de resultar algunos sucesos superfluos, y si se quiere, malos, tomados aparte (esto lo añado yo), a una manera más compuesta y más regular, según este padre. Nada más propio que esta suposición (en opinión de M. Bayle, cuando escribía sus pensamientos sobre los cornetas), para resolver mil dificultades que se suscitan contra la Providencia divina. "Exigir de Dios, dice, por qué razón ha hecho cosas que sirven para hacer a los hombres peores, sería lo mismo que preguntar por qué Dios ha ejecutado su plan, que no puede menos de ser infinitamente bello, por las vías más simples y más uniformes; y por qué no ha impedido, por medio de una complicación de decretos, que se entrecruzasen incesantemente, el mal uso del libre albedrío del hombre. Añade que, siendo los milagros voluntades particulares, deben tener un fin digno de Dios."

§ 205. Partiendo de estos fundamentos, hace muy buenas reflexione; (capítulo 231), tocantes a la injusticia de los que se quejan de la prosperidad de los malos. "No tengo reparo, dice, en sentar que todos los que encuentran extraña la prosperidad de los malos han meditado muy poco sobre la naturaleza de Dios y han reducido las obligaciones de una causa que gobierna todas las cosas a la medida de una providencia por completo subalterna, propia de un espíritu menguado. Pues que, ¿sería preciso que Dios, después de haber creado las causas libres y lis causas necesarias por virtud de una mezcla infinitamente propia para que brillaran las maravillas de su sabiduría infinita, hubiese establecido leyes conformes a la naturaleza de las causas libres, pero tan faltas de fijeza, que al menor contratiempo que acaeciera a un hombre, éste pudiera destruirlos por entero, arruinando la libertad humana? Un gobernador de provincia sería un objeto de burla si mudara sus reglamentos y sus órdenes tantas veces cuantas se complaciera alguno en murmurar de él; y Dios, cuyas leyes afectan a un bien tan universal que se extiende a todo lo que alcanzamos a ver, y que no es más que como un pequeño accesorio, se verá obligado a derogar sus leyes porque no agraden hoy a uno y mañana a otro; porque un supersticioso, creyendo falsamente que algún monstruo presagia alguna cosa funesta, pase de su error a un sacrificio criminal, o porque una buena alma, que, sin embargo, no se preocupa mucho con la virtud por creerse que es bastante castigo el no tenerla, se escandalice de que un hombre malo se haga rico y goce de una vigorosa salud. ¿Es posible formar una idea más falsa de una providencia general? Y puesto que todo el mundo conviene en que esta ley de la naturaleza: lo fuerte vence a lo débil, ha sido establecida con muy buen acuerdo, y que sería ridículo pretender que cuando una piedra cae sobre un vaso frágil, que constituye el encanto de su dueño, Dios derogara esta ley para ahorrar a aquél este disgusto, ¿no es preciso reconocer que es también ridículo pretender que Dios derogue la misma ley para impedir que un hombre malo se enriquezca a costa de un hombre de bien? Cuanto más se sobrepone el hombre malo a las inspiraciones de la conciencia y del honor, tanto más supera en fuerza al hombre de bien; de suerte que si la emprende con éste, es preciso, según el curso de la naturaleza, que le arruine; y si ambos

están empleados en negocios económicos, es preciso, según el mismo curso de la naturaleza, que el malo se enriquezca más que el hombre de bien, en la misma forma que un fuego violento devora más leña que un fuego de paja. Los que querrían que un hombre malo cayera enfermo, son a veces tan injustos como los que quisieran que una piedra que cae sobre un cristal no le rompiese; puesto que, dada la manera en que el hombre malo tiene compuestos sus órganos, ni los alimentos que toma ni el aire que respira son capaces, según las leyes naturales, de perjudicar a su salud; lo mismo que los que se quejan del estado de ésta, se quejan de que Dios no viole las leyes que ha establecido, en lo cual son tanto más injustos cuanto que, por virtud de combinaciones y encadenamientos que sólo Dios ha sido capaz de producir, sucede muchas veces que el curso de la naturaleza conduce al castigo del pecado."

§ 206. Es muy de lamentar que M. Bayle haya abandonado tan pronto el camino en que tan afortunadamente había entrado al razonar en favor de la Providencia; porque hubiese: alcanzado óptimos frutos, y al decir cosas bellas, habría dicho otras buenas al mismo tiempo. Estoy de acuerdo con el reverendo padre Malebranche, en que Dios hace las cosas de la manera más digna de él. Pero yo voy un poco más adelante que este padre respecto de las voluntades particulares y generales. Como Dios no puede hacer nada sin razón, ni siquiera cuando obra milagrosamente, se sigue de ahí que no tiene sobre los sucesos individuales ninguna voluntad que no sea una consecuencia de una verdad o de una voluntad general. Y así diré que Dios jamás tiene voluntades particulares en la forma en que lo entiende Malebranche, es decir, particulares primitivas.

§ 207. Creo que los milagros mismos no tienen en esto nada que los distinga de los demás sucesos; porque razones de un orden superior al de la naturaleza conducen a Dios a hacerlos. Y así yo no diré con este padre, que Dios deroga las leyes generales, siempre que lo exige el orden, puesto que no deroga una ley sino por virtud de otra ley más aplicable, y lo que el orden pide no puede menos de ser conforme a la regla del orden mismo, que es una de las leyes generales. El carácter de los milagros (tomado en su sentido más riguroso) consiste en que no se les puede explicar por la naturaleza de las cosas creadas. Por esta razón, si Dios hiciese una ley general en virtud ce la cual los cuerpos hubieran de atraerse los unos a los otros, sólo podría obtenerse su ejecución por medio de milagros perpetuos. En igual forma, si Dios quisiera que los órganos del cuerpo se conformasen con las voliciones del alma, según el sistema de las causas ocasionales, esta ley tampoco podría ejecutarse sino por medio de milagros perpetuos.

§ 208. Por tanto, es preciso creer que entre las reglas generales que no son absolutamente necesarias, Dios escoge lasque son más naturales, aquellas de que es más fácil dar razón, y que sirven también para darla de las demás cosas. Esto indudablemente es lo más bello y lo más ventajoso; y aun cuando el sistema de la armonía preestablecida no fuera, por otra parte, necesario, Dios, al descartar los milagros superfluos, indudablemente lo hubiera escogido, porque es lo más armónico. Las vías de Dios son las más simples y las más uniformes, y es que él escoge las reglas que menos se limitan las unas a las otras. ¡Son

también las más fecundas con relación a la simplicidad de las vías. Es como si se dijera que una casa ha sido la mejor que ha podido hacerse con el mismo gasto. Pueden todavía reducirse estas dos condiciones, la simplicidad y la fecundidad, a una sola ventaja, que es la de producir la mayor perfección posible; y por este medio, el sistema del reverendo padre Malebranche viene a coincidir en este punto con el mío. Porque si se supusiera el efecto mayor, pero las vías menos simples, creo que podría decirse que, teniéndolo todo en cuenta, el efecto mismo sería menor, estimando, no sólo el efecto final, sino también el efecto medio. Porque el más sabio obra hasta donde es posible, de modo que los medios sean también fines en cierta manera; es decir, deseables, no sólo por lo que hacen, sino también por lo que son. Las vías muy compuestas ocupan demasiado terreno, demasiado espacio, demasiado lugar, demasiado tiempo, los cuales habrían podido emplearse mejor.

§ 209. Ahora bien, reduciéndose todo a la mayor perfección, se viene a parar a nuestra ley de lo mejor. Porque la perfección comprende no sólo el bien moral y el bien físico de las criaturas inteligentes, sino también el bien metafísico, el cual afecta también a las criaturas destituidas de razón. Se sigue de aquí que el mal que se da en las criaturas racionales sólo se da por concomitancia, no por voluntades antecedentes, sino por una voluntad consecuente, como envuelta en el mejor plan posible; y el bien metafísico, que lo abraza todo, es causa de que haya de admitirse en ocasiones el mal físico y el mal cloral, como ya he explicado más de una vez. Los antiguos estoicos no han estado muy distantes de este sistema. M. Bayle lo ha hecho notar en su Diccionario, en el artículo de Crisipo. Importa transcribir sus palabras, para argüirle con ellas; y hacer que vuelva a las buenas ideas que tenía en otro tiempo. "Crisipo (dice él, página 930), en su Obra de la Providencia, examinó, entre otras cuestiones, la siguiente: ¿La naturaleza de las cosas, o la Providencia que ha hecho el mundo y al género humano, ha hecho también las enfermedades a que los hombres están sujetos? Responde que el principal designio de la naturaleza no ha sido hacerles enfermizos, porque esto no cuadraría a la causa de todos los bienes; pero al preparar y producir muchas cosas grandes, muy bien ordenadas y muy sutiles, halló que resultaban de ello algunos inconvenientes, los cuales, por lo mismo, no han sido conformes con su plan primitivo ni con su propósito; han aparecido como resultado de la obra; sólo han existido como consecuencias. Al tratar de la formación del cuerpo humano, decía, la idea más delicada y la utilidad misma de la obra exigían que la cabeza se compusiera de un tejido de huesos menudos y sueltos, pero por esto mismo debía tener la incomodidad de no poder resistir a los golpes. La naturaleza preparaba la salud, mas a la vez fue preciso, por una especie de concomitancia, que se abriera la puerta a las enfermedades. Lo mismo sucede respecto a la virtud; la acción directa de la naturaleza que la hizo nacer, produjo de rechazo la laza de los vicios. No he traducido literalmente, y por esta razón voy a poner el latín mismo de Aulo Gelio, en obsequio de los que entienden esta lengua (Aul. Gell. 1. VI, c. I). *Idem Crisippus in eod. lib. (quarto, perí pronoías) tractat consideratque, dignumque esse id quaeri putat, eí oí ton antrópon nósoi katá fúsin gínontai. Id est naturane ipsa rerum, vel providentia quae compagem hanc mundi et genus hominum fecit, morbos quoque et debilitates et aegritudines corporum, quas patiuntur homines, fecerit. Existimat autem non uisse hoc principale natura consilium, ut faceret hominesmorbis ohnoxios. Nunquam enim hoc*

convenisse natura auctori parentique rerum omnium bonarum. Sed quum multa, inquit, atque magna gigneret pareretque aptissima et utilissima, alía quoque simul agnata sunt incommoda iis ipsis, quae faciebat cohaerentia; eaque non per naturam sed per sequelas quasdam necessaria, facta dicit, quod ipse appellat katá parakoloútesin. Sicut, inquit, quum corpora hominum natura fingeret, ratio subtilior et utilitas ipsa operis postulavit ut tenuissimis minutisque ossiculis caput compingeret. Sed hane utilitatem reí majoris alía quxdam, incommoditas extrinsecus consecuta est; ut fieret caput tenuiter munitum et ictibus offensionibusque parvis fragile. Proinde morbi quoque et aegritudines partae sunt, dum salus paritur. Sic, Hercle, inquit, dum virtus hominibus per consilium natura; gignitur, vitia ibídem per affinitatem contrariam nata sunt." "Yo no creo que un pagano haya podido decir cosa más razonable, dada la ignorancia en que se estala de la caída del primer hombre, caída que hemos sabido por la revelación, y que es la verdadera causa de nuestras desgracias; y si tuviéramos muchos extractos semejantes de las obras de Crisipo, o más bien, si tuviéramos sus obras, formaríamos de la belleza de su genio una idea más ventajosa que la que tenemos."

§ 210. Veamos ahora el reverso de la medalla en el mismo M. Bayle. Después de haber expuesto en su Respuesta a las pregunta de un provinciano, capítulo 155, pág. 992, tomo III), estas palabras de M. Jaquelot, que son muy de mi gusto: "mudar el orden del Universo, es infinitamente de más alta importancia que la prosperidad de un hombre de bien; añade: este pensamiento tiene algo de deslumbrador; el padre Malebranch le ha dado una claridad admirable, y ha convencido a alguno de sus lectores de que un sistema simple y fecundísimo es más propio de la sabiduría de Dios que otro más compuesto y en proporción menos fecundo, pero más capaz de prevenir las irregularidades. M. Bayle ha sido uno de los que creen que el padre Malebranche dio con esto una maravillosa solución (téngase presente que es el mismo M. Bayle el que habla), pero es casi imposible darse con esto por satisfecho, después de haber leído los libros de M. Arnauld contra este sistema y de haber considerado la idea vasta e inmensa del Ser soberanamente perfecto. Esta idea nos enseña que nada es más fácil para Dios como el seguir un plan simple, fecundo, regular y cómodo al mismo tiempo para todas las criaturas."

§ 211. Hallándome en Francia, entregué a M. Arnauld un diálogo que había yo escrito en latín sobre la causa del mal y sobre la justicia de Dios; lo cual tuvo lugar antes de sus disputes con el padre Malebranche, y aún antes de haberse publicado el libro de la Indagación de la verdad. Este principio que sostengo aquí, a saber: que el pecado ha sido permitido a causa de ir envuelto en el mejor plan del Universo, ya aparecía en dicho diálogo; y, al parecer, no espantó a M. Arnauld. Pero las pequeñas disputas que ha sostenido después con aquel padre, le han dado ocasión para examinar esta materia con más atención, juzgándola más severamente. Sin embargo, no estoy del todo contento de la manera con que se expresa aquí M. Bayle, pues no soy de la opinión de que un plan más compuesto y menos fecundo sea más capaz de prevenir las irregularidades. Las reglas son las voluntades generales: cuanto más se observan las reglas, más regularidad hay: la simplicidad y la fecundidad son el fin de las reglas. Se objetará que un sistema muy igual y sencillo carecería de irregularidades. Respondo que sería una irregularidad el ser

demasiado homogéneo, porque chocaría con las reglas de la armonía. *Et citharaedus ridetur chorda qui semper oberrat cadem.* (Y el cantor que acompaña a la cítara, es burlado por la misma cuerda que siempre yerra). Creo, por consiguiente, que Dios puede seguir un plan simple, fecundo, regular; pero no creo que el mejor y el más regular sea siempre cómodo al mismo tiempo a todas las criaturas, y formo mi juicio a posteriori, en vista de que el escogido por Dios no lo es. Sin embargo, lo he demostrado también a priori con ejemplos tomados de las matemáticas, y bien pronto presentaré uno. Un origenista que quiera que las criaturas que son racionales sean al fin dichosas, será todavía más fácil de contentar. Dirá, a imitación de lo que dice San Pablo de los sufrimientos de esta vida, que, siendo las criaturas finitas, no pueden entrar en comparación con una felicidad eterna.

§ 212. Lo que induce a error en esta materia es, como ya he observado, el sentirse uno inclinado a creer que lo que es mejor en el todo es también lo mejor posible en cada parte. Así se razona en geometría cuando se trata de *maximis et minimis.* Si el camino de A a B que se propone es el más corto posible, y si este camino pasa por C, es preciso que el camino de A a C, parte del primero, sea también el más corto posible. Pero la consecuencia de la cantidad a la cualidad no siempre es legítima, como no lo es la que se saca de los iguales para los semejantes; porque los iguales son aquellos cuya cantidad es la misma, y los semejantes son aquellos que no difieren por las cualidades. El difunto M. Sturmius, célebre matemático de Altdorf, estando en Holanda cuando era joven, hizo imprimir allí un pequeño libro con el título de *Euclides Catholicus,* en el que trató de dar reglas exactas y generales en materias que no son matemáticas, a lo cual le excitó el difunto M. Erhard Weigel, que había sido su maestro. En este libro transfiere a los semejantes lo que Euclides había dicho de los iguales, y formula este axioma: *Si similibus addas similia, tota sunt similia* (Si a los semejantes añades semejantes, todos son semejantes); pero han sido precisas tantas limitaciones para excusar esta regla nueva, que hubiera sido mejor, a mi parecer, enunciarla desde luego con restricción, diciendo: *Si similibus similia addas similiter, tota sunt similia.* (Si a los semejantes añades semejantes de modo semejante, todos son semejantes). Los geómetras acostumbran a exigir *non tantum similia, sed et similiter posita* (no sólo semejantes, sino también colocados de manera semejante).

§ 213. Esta diferencia entre la cantidad y la cualidad aparece aquí en nuestro caso. La parte del camino más corto entre clon extremos, es también el camino más corto entre los extremos de esta parte; pero la parte del todo mejor no es necesariamente lo mejor que pueda hacerse de esta parte, puesto que la parte de una cosa bella no es siempre bella, en cuanto puede tomarse del todo o sacarse del todo de una manera irregular. Si la bondad y la belleza consistiesen siempre en algo absoluto y uniforme, como la esencia, la materia, el oro, el agua y otros cuerpos que se suponen homogéneos o similares, sería preciso decir que la parte de lo bueno y de lo bello sería buena y bella como el todo, puesto que sería semejante al todo; pero no sucede así en las cosas relativas. Un ejemplo tomado de la geometría servirá para explicar mi pensamiento.

§ 214. Hay una especie de geometría que M. Jungius, de Hamburgo[169], uno de los hombres más excelentes de su tiempo, llamaba empírica. Esta geometría se sirve de experiencias demostrativas, y prueba muchas proposiciones de Euclides, particularmente las relativas a la igualdad de las dos figuras, dividiendo la una en partes y uniendo estas partes para formar la otra. De esta manera, dividiendo, como es debido, en partes los cuadrados de los dos catetos del triángulo rectángulo, y acomodando estas partes como es menester, se forma el cuadrado de la hipotenusa; lo cual es demostrar empíricamente la proposición 47 del 1. I de Euclides. Ahora bien, si suponemos que algunas de estas partes tomadas de los dos cuadrados menores se pierden, faltará algo al cuadrado mayor que debe formarse; y este compuesto defectuoso, lejos de agradar, presentará una fealdad chocante. Y si las partes que han quedado, y que componen el compuesto defectuoso, se las tomara sueltas, sin pensar en el cuadrado mayor que deben contribuir a formar, se las ordenaría de otra manera en relación las unas con las otras, para formar un compuesto pasadero. Pero desde el momento en que las partes extraviadas se encuentren, y que con ellas se llene el vacío del compuesto defectuoso, resultará una cosa bella y regular, que es el gran cuadrado entero; y este compuesto completo será mucho más bello que el compuesto pasadero, que se había hecho sólo con las piezas que no se habían perdido. El compuesto completo corresponde al universo todo y entero, y el compuesto defectuoso, que es una parte del compuesto completo, corresponde a aquella parte del universo, en que encontramos defectos que el autor de las cosas ha permitido; porque de otra manera, si hubiera querido reformar esta parte defectuosa y hacer un compuesto pasadero, el todo no hubiera sido tan bello; porque las partes del compuesto defectuoso, colocadas mejor para formar un compuesto pasadero, no hubieran podido ser empleadas para formar el compuesto total y perfecto. Tomás de Aquino entrevió esto cuando dijo: *"Ad prudentem gubernatorem pertinet, negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut faciat augmentum bonitatis in toto."* (Thom. contra gent., lib. II, cap. LXXI). Tomás Gatakerus[170], en sus notas al libro de Marco Aurelio (1. V, cap. VIII de las obras de M. Bayle), cita también pasajes de autores, que dicen que el mal de las partes es muchas veces el bien del todo.

§ 215. Volvamos a lo que dice M. Bayle. Se figura un príncipe (pág. 963) que hace construir una ciudad, y que dando prueba de mal gusto, prefiere que tenga aires de magnificencia y un carácter arquitectónico atrevido y singular, mejor que proporcionar a sus habitantes toda clase de comodidades. Pero si este príncipe tiene verdadera grandeza de alma, preferirá la arquitectura cómoda a la arquitectura magnífica. Este es el juicio de M. Bayle. Yo creo, sin embargo, que hay casos en que se preferir con razón la belleza de la estructura de un palacio a la comodidad de algunos criados. Pero reconozco que la estructura sería mala, por bella que pudiera ser, si causara enfermedades a los habitantes con tal que fuese

---

[169] Joaquín Junge, filósofo y sabio del siglo XVII, nació en Lubeck, en 1587, y murió en 1657. Sus obras son: Geometría empírica, Hamburgo, 1681, e 8°; *Logica hamburgensis,* Hamburgo, 1681, en 8°. Su discípulo Vaget ha publicado después de su muerte muchas obras de él sobre física y botánica.

[170] Tomás Gataker, teólogo y crítico inglés, nació en Londres en 1574 y murió en 1654. Su obra más importante para la filosofía es la Edición y traducción de los Pensamientos de Marco Aurelio, con comentarios y discursos preliminares sobre la filosofía estoica.

posible hacer una mejor, teniendo en cuenta la belleza, la comodidad y la salud, todo a la vez. Porque puede suceder que no sea posible que tenga a la vez todas estas ventajas, y que habiendo de resultar el castillo de una estructura insoportable, si se quisiera construir del lado septentrional de la montaña, que es el más sano, cae prefiriera hacerlo mirando al Mediodía.

§ 216. M. Bayle objeta también que es cierto que nuestros legisladores no pueden inventar reglamentos que sean cómodos para todos los particulares: *"Nulla lex satis commoda ómnibus est; id modo qaeritur, si majori parti et in summam prodest."* (Ninguna ley es bastante cómoda para todos; solamente se busca esto, si aprovecha en suma a mayor parte). (Catón en «el Livio», libro 34 hacia el principio). Esto nace de la limitación de sus luces que les precisa a decidirse por leyes que, teniéndolo todo en cuenta, son más útiles que dañosas. Nada de esto puede convenir a Dios, que es tan infinito en poder y en inteligencia, como lo es en bondad y en verdadera grandeza. Respondo, pues, que escogiendo Dios lo mejor posible, no se le puede objetar con limitación alguna de sus perfecciones; y en el universo no sólo el bien supera al mal, sino que también el mal sirve para aumentar el bien.

§ 217. Observa también M. Bayle que los estoicos han deducirlo una impiedad de este principio, al decir que era preciso soportar con paciencia los males, visto que son necesarios no sólo a la salud y a la integridad del Universo, sino también a la felicidad, perfección y conservación de Dios que le gobierna. lato es lo que dice Marco Aurelio en el capítulo octavo del libro quinto de sus Soliloquios: *"Duplici ratione* (dice), *diligas oportet, quicquid evenerit tibi; altera quod tibi natum et tibi coordinatum et ad te quodammodo affectum est; altera quod universi gubernatori prosperitatis et consummationis atque adeo permansionis ipsius procurandoe tés eúdías kai tés sunteleías kai tés somnones aútes ex parte causa est."* (Por dos motivos es necesario que ames lo que te sobrevenga; uno, que ha nacido para ti, ha sido coordinado a ti, y en cierto modo te afecta a ti; el otro, que en parte es causa de procurar prosperidad, perfección y, por lo tanto, permanencia al gobernador del universo). Este precepto no es el más razonable de los de este gran emperador. *Un diligas oportet* no vale nada; una cosa no se hace amable por ser necesaria o por estar destinada o afecta a alguien; y lo que sería un mal para mí no dejará de serlo porque sea un bien para mi amo, si este bien no refluyese sobre mí. Lo que hay de bueno en el Universo es, entre otras cosas, que el bien general se hace efectivamente el bien particular de los que aman al autor de todo bien. Pero el error principal de este emperador y de los estoicos consistía en que se imaginaban que el bien del Universo debía dar gusto a Dios mismo, porque concebían a Dios como el alma del mundo. Este error nada tiene de común con nuestro dogma. Dios, según nosotros, es *intelligentia extramundana,* como Marciano Capella la llama, o más bien, supramundana. Por otra parte, Dios obra para hacer el bien y no para recibirlo. *Melius est dare quam accipere:* su beatitud es siempre perfecta, y no puede recibir ningún aumento ni interior ni exteriormente.

§ 218. Pasemos a la principal objeción que M. Bayle nos hace, conforme con M. Arnauld. Es complicada, porque pretenden que si Dios se ha visto obligado a crear lo mejor, se ha visto

precisado a obrar necesariamente, o por lo menos, que habría sido impotente, si no hubiese podido encontrar un expediente mejor para excluir los pecados y los demás males. Esto es lo mismo que negar que este universo sea el mejor, y que Dios se haya visto obligado a resolverse por lo mejor. Ya hemos contestado a esta objeción en más de un pasaje, probando que Dios no puede dejar de producir lo mejor; y supuesto esto, se sigue que los males que experimentamos no pudieron ser racionalmente excluidos del universo, puesto que están en él. Veamos, sin embargo, lo que estos dos excelentes hombres nos dicen, o veamos lo que Bayle objeta, ya que confiesa haberse aprovechado de los razonamientos de M. Arnauld.

§ 219. "¿Será posible, dice (capítulo 151 de la Respuesta a un provinciano, tomo III, pág. 890), que una naturaleza cuya bondad, santidad, sabiduría, ciencia y poder son infinitos, que asna la virtud soberanamente, como su idea clara y distinta nos lo da a conocer, y como casi todas las páginas de la Escritura lo afirman, no haya podido hallar en la virtud ningún medio conveniente y proporcionado a sus fines? ¿Será posible que sólo el vicio le haya proporcionado este medio? Debe creerse, por lo contrario, que ninguna cosa pudo convenir mejor a esta naturaleza que el establecer en su obra la virtud con exclusión de todo vicio." M. Bayle exagera las cosas. Se concede que algún vicio ha sido ligado con el mejor plan del Universo, pero no se concede que Dios no haya podido encontrar en la virtud ningún medio proporcionado a sus fines. Esta objeción tendría lugar si no existiera la virtud y si el vicio ocupara el lugar de ésta por todas partes. Dirá M. Bayle que basta con que el vicio reine y con que la virtud comparativamente sea poca cosa. Pero voy no puedo concederle esto, y creo que efectivamente, tomándolo todo en cuenta, hay, sin comparación, más bien moral que mal moral en las criaturas racionales, de las cuales sólo conocemos un cortísimo número.

§ 220. Este mal no es tan grande en los hombres como se supone: sólo ciertas gentes que tienen un natural maligno o que se han hecho misántropos a consecuencia de desgracias sufridas, como el Timón de Luciano, encuentran la maldad por todas hartes y emponzoñan las mejores acciones por virtud de la interpretación que ellos les dan; y hablo de aquellos que lo hacen seriamente para deducir malas consecuencias, porque lo tienen de costumbre; pero los hay también que lo hacen para dar pruebas de su penetración. Por esto se ha hecho un cargo a Tácito; y es también lo que M. Descartes (en una de sus cartas) achaca a M. Hobbes por su libro *De Cive,* en ocasión en que sólo habían sido impresos pocos ejemplares con destino a los amigos, y que después aumentó el autor en la segunda edición que conocemos. Porque aun cuando M. Descartes reconoce que el autor de este libro es un hombre de talento, observa que contiene principios y máximas muy peligrosas en cuanto se supone que todos los hombres son malos o que se les da motivos para serlo. El difunto Jacobo Tomhasius decía en sus preciosas Tablas de la Filosofía práctica que el *próton pseudos,* el principio de los errores de este libro de M. Hobbes, era que tomaba *statum legalem pro naturali,* es decir, que el estado corrompido le servía de medida y de regla mientras que fue el estado natural más conveniente a la naturaleza humana el que Aristóteles tuvo en cuenta. Porque, según Aristóteles, se llama natural lo que conviene

más con la perfección de la naturaleza de la cosa, al paso que M. Hobbes llama estado natural al que tiene en sí menos arte, por no considerar quizá que la naturaleza humana lleva en su perfección el arte consigo. Pero la cuestión de nombre, es decir, de lo que puede llamarse natural, no sería de gran importancia si Aristóteles y Hobbes no ligaran con ella la noción del derecho natural, cada uno según la significación respectiva. Ya he dicho antes que en el libro de la Falsedad de las virtudes humanas se encuentra el mismo defecto que el que M. Descartes ha encontrado en el *de Cive* de M. Hobbes.

§ 221. Pero supongamos que el vicio supera a la virtud, así como se supone que el número de los condenados supera al de los elegidos; de ninguna manera se sigue de ahí que el vicio y la miseria sobrepujan a la virtud y a la felicidad en el universo; antes bien debe creerse todo lo contrario, porque la ciudad de Dios debe ser el más perfecto entre todos los Estados posibles, puesto que ha sido formado y está siempre gobernado por el más grande y mejor de los monarcas. Esta respuesta confirma lo que ya decía más arriba al hablar de la conformidad de la fe con la razón, a saber: que uno de los principales orígenes del paralogismo de las objeciones es que se confunde lo probable con lo verdadero; lo probable, digo, no absolutamente tal como resultaría de una discusión exacta de los hechos, sino tal como sale de la pequeña extensión de nuestras experiencias; porque sería irracional querer oponer probabilidades tan imperfectas y tan poco fundadas a las demostraciones de la razón y a las revelaciones de la fe.

§ 222. Por lo demás, ya hemos observado que el amor a la verdad y el odio al vicio, que tienden indefinidamente a procurar la existencia de la virtud y a impedir la del vicio, no son más que la voluntad de proporcionar la felicidad de todos los hombres e impedir su desgracia. Estas voluntades antecedentes; sólo son una parte de todas las voluntades antecedentes de Dios tomadas en conjunto, cuyo resultado constituye la voluntad consecuente o el decreto de crear lo mejor; y por virtud de este decreto, el amor por la virtud y la felicidad de las criaturas racionales, que es indefinido de suyo, y va todo lo lejos que puede ir, recibe algunas pequeñas limitaciones a causa de la atención que es preciso prestar al bien en general. De este modo debe entenderse que Dios ama soberanamente la virtud y aborrece soberanamente el vicio, y que, sin embargo de esto, algún vicio debe ser permitido.

§ 223. M. Arnauld y M. Bayle pretenden, al parecer, que este método de explicar las cosas y de establecer un plan mejor catre todos los del universo, sin que pueda ser superado por ningún otro, limita el poder de Dios. "¿No habéis visto, dice M. Arnauld al padre Malebranche (en sus indagaciones sobre el nuevo sistema de la Naturaleza y de la Gracia, t. II, pág. 385), no habéis visto, repito, que al sentar tales cosas, arruináis el primer artículo del símbolo, según el cual hacemos profesión de creer en Dios Padre Todopoderoso?" Y antes había dicho (pág. 362): "¿Es posible pretender, sin cerrar uno mismo los ojos a la luz, que una conducta que no ha podido tener lugar sin que le siguiera tan terrible resultado, esto es, sin que la mayor parte de los hombres se pierdan, lleva impreso tal carácter de la bondad de Dios, más que otra que habría Hecho, si Dios la hubiera seguido, que todos los

hombres se salvaran?" Y como M. Jaquelot no está distante de profesar los principios que acabamos de sentar, M. Bayle le hace objeciones semejantes (Respuesta a un provinciano, capítulo 161, página 900, tomo III). "Si se adoptan semejantes aclaraciones, dice, se ve uno precisado a renunciar a las nociones más evidentes acerca de la naturaleza del ser soberanamente perfecto. Ellas nos enseñan que todas las cosas que no implican contradicción, son posibles para él y, por consiguiente, que le es posible salvar a personas que no salva, puesto que ninguna contradicción podría resultar de que el número de los elegidos fuese mayor de lo que es. Ellas nos enseñan que puesto que Dios es soberanamente dichoso, no hay en él voluntades que no se puedan ejecutar. ¿Y qué medio hay de comprender que no pueda? Buscábamos alguna luz que nos sacase del embarazo en que nos encontramos al comparar la idea de Dios con el estado del género humano, y he aquí que se nos dan aclaraciones que nos sumen en tinieblas todavía más espesas."

§ 224. Todas estas oposiciones se desvanecen con la explicación que acabamos de dar. Estoy de acuerdo con el principio de M. Bayle, que también es el mío, de que todo lo que no implica contradicción es posible. Pero nosotros, que sostenemos que Dios ha hecho lo mejor que era posible o que no podía obrar mejor que como ha obrado, y que creemos que pensar otra cosa de su obra total sería ofensivo a su bondad o a su sabiduría, debemos decir que implica contradicción el hacer algo que supere en bondad a lo mejor. Sería lo mismo que si uno pretendiera que Dios pudo tirar de un punto a otro una línea más corta que la línea recta; y acusase a los que lo nieguen, de que arruinaban el artículo de la fe según el cuál creemos en Dios Padre Todopoderoso.

§ 225. La infinitud de los posibles, por grande que sea, no lo es más que la de la sabiduría de Dios, que conoce todos los posibles. Puede hasta decirse que si esta sabiduría no supera a los posibles extensivamente, puesto que los objetos del entendimiento no pueden ir más allá de lo posible, que en cierto sentido es lo inteligible, le supera intensivamente a causa de las combinaciones infinitamente infinitas que ella forma con ellos y de otras tantas reflexiones que hace en consecuencia. La sabiduría de Dios, no contenta con abrazar todos los posibles, los penetra, los pesa y los compara los unos con los otros, para apreciar los grados de perfección o de imperfección de cada uno, lo fuerte y lo débil, el bien y el mal; va más allá aún de las combinaciones finitas, forma una infinidad de otras infinitas, es decir, una infinidad de series posibles del universo, cada una de las cuales contiene una infinidad de criaturas; y por este medio la sabiduría divina distribuye todos los posibles: que había ya examinado aparte en otros tantos sistemas universales, los compara los unos con los otros, y el resultado de todas estas comparaciones y reflexiones es la elección del mejor de todos estos sistemas posibles, la cual hace la sabiduría para satisfacer plenamente a la bondad; y he aquí precisamente el plan del universo actual. Y todas estas operaciones del entendimiento divino, aunque haya entre ellas un orden y una prioridad de naturaleza, tienen siempre lugar en conjunto sin que haya entre ellas ninguna prioridad de tiempo.

§ 226. Considerando atentamente estas cosas, es de esperar que se tenga una idea de la grandeza de las perfecciones divinas, y sobre todo de la sabiduría y de la bondad de Dios, que no podrán tener los que suponen que obra Dios como al azar, sin motivo y sin razón. Y no veo cómo puedan libertarse de opinar de modo tan extraño, salvo que reconozcan que Dios tiene razones para hacer la elección, y que estas razones nacen de su bondad; de donde se sigue necesariamente que lo escogido ha tenido sobre lo no escogido la ventaja de la bondad y, por consiguiente, que es lo mejor entre todos los posibles. Lo mejor no puede ser superado en bondad, y no se limita el poder de Dios porque se diga que no puede hacer lo imposible. ¿Es posible, decía M. Bayle, que no haya un plan mejor que el que Dios ha ejecutado? Se responde que es muy posible y hasta necesario, a saber: que no lo hay; porque en otro caso Dios le hubiera preferido.

§ 227. Hemos sentado, y fundadamente a mi parecer, que entre todos los planes posibles del universo, hay uno que es mejor que todos los demás, y que Dios lo ha escogido. Pero M. Bayle pretende inferir de aquí, que entonces Dios no es libre. He aquí lo que dice: *(ubi supra,* capítulo 151, pág. 899): "Creíamos discutir con un hombre que suponía con nosotros, que la bondad y el poder de Dios son infinitos, lo mismo que lo es su sabiduría, y nos encontramos con que, propiamente hablando, supone que la bondad y el poder de Dios están encerrados dentro de límites muy estrechos." En cuanto a esto, ya lo hemos contestado: no se ponen límites al poder de Dios, puesto que se reconoce que se extiende *ad maximun, ad omnia,* a todo lo que no implica contradicción; y no se ponen a su bondad, puesto que ésta se dirige a lo mejor, *ad optimum.* Pero M. Bayle prosigue diciendo: "No hay, por tanto, libertad alguna en Dios, puesto que se ve necesitado o forzado por su sabiduría a crear, y después a crear precisamente una obra dada, y, por último, a crearla precisamente por determinadas vías. Estas son tres servidumbres que constituyen un *fatum*, que lo es más que el estoico, y que hace imposible todo lo que no cae dentro de su esfera. Según este sistema, Dios, al parecer, pudo decir, antes de dictar estos decretos: yo no puedo salvar a este hombre, ni condenar a aquel *"quippe vetor fatis"* (porque me lo veda la necesidad), mi sabiduría no lo permite.

§ 228. Respondo a esto, que la bondad lleva a Dios a crear a fin de comunicarse; y esta misma bondad, unida a la sabiduría, le conduce a crear lo mejor; y aquí está comprendida toda la serie total, su resultado, y las vías adoptadas. Su bondad le conduce a esto sin forzarle, porque no hace imposible lo que no hace que se escoja. Llamar a esto *fatum*, es tomarlo en un sentido que no es contrario a la libertad. *Fatum* viene de *fari*, que significa hablar, pronunciar; significa un juicio, un decreto de Dios, un fallo de su sabiduría. Decir que no se puede hacer una cosa, sólo porque no se la quiere, es equivocar el significado de los términos. El sabio sólo quiere el bien, y ¿es una servidumbre el que la voluntad obre conforme a la sabiduría?, y, ¿se puede ser menos esclavo que cuando se obra por propia elección según la más perfecta razón? Aristóteles decía que se halla en servidumbre natural *(natura servus)* el que tiene mala conducta y que tiene necesidad de ser gobernado. La esclavitud procede de fuera, lleva hacia lo que desagrada, y sobre todo, a lo que desagrada con razón; la fuerza ajena y nuestras propias pasiones nos hacen esclavos. Dios

jamás es movido por cosa alguna que esté fuera de él, ni está sujeto a pasiones internas, ni se dirige nunca a lo que pueda causarle pena. Parece, pues, que M. Bayle da nombres odiosos a las coses mejores del mundo, y trastorna las nociones al llamar esclavitud al estado de la mayor y más perfecta libertad.

§ 229. M. Bayle ya había dicho un poco antes (capítulo 151, página 891). "Si la virtud, o cualquiera otro bien hubieran tenido tanta conveniencia como el vicio con los fines del Creador, el vicio no habría sido preferido; es preciso pues que él haya sido el único medio de que el Creador ha podido servirse, y ha sido por consiguiente empleado por pura necesidad. Como Dios ama su gloria, no por virtud de una libertad de indiferencia, sino necesariamente, es preciso que ame necesariamente todos los medios sin los cuales no podía manifestar su gloria. Ahora bien, si el vicio, en tanto que vicio, ha sido el único medio de llegar a este fin, se seguirá de esto, que Dios ama necesariamente el vicio, en tanto que es vicio; lo cual no se puede pensar sin horror, además de que la revelación nos enseña todo lo contrario." Observa al mismo tiempo M. Bayle, que ciertos doctores supralapsarios (como Retofort, por ejemplo) ha negado que Dios quiera el pecado, como tal pecado, al paso que han confesado que quiere permisivamente el pecado, en tanto que es penable y perdonable; pero M. Bayle les objeta que, una acción no puede ser objeto de castigo o de perdón, sino en tanto que es viciosa.

§ 230. M. Bayle camina bajo un supuesto equivocado en lo que acabamos de transcribir y deduce de ello falsas consecuencias. No es cierto que Dios ame su gloria necesariamente, si se entiende por esto que se ve necesariamente precisado a procurarse su gloria por medio de las criaturas. Porque si esto fuera así, se proporcionaría esta gloria siempre y en todas partes. El decreto de crear es libre: Dios se dirige a todo bien; el bien, y aun lo mejor, le inclina a obrar; pero no le fuerza o necesita, porque su elección no hace imposible lo que es distinto de lo mejor; no hace que aquello que Dios omite implique contradicción. Hay en Dios una libertad exenta, no sólo de coacción, sino también de necesidad. Me refiero a la necesidad metafísica; porque es una necesidad moral el que el sabio esté obligado a elegir lo mejor. Lo mismo sucede con los medios que Dios escoge para alcanzar su gloria. Con respecto al vicio, ya se ha demostrado antes que no es objeto del decreto de Dios, como medio, sino como condición sine qua non; y que por esto mismo es solamente permitido. Todavía hay menos derecho para decir que el vicio es el único medio; porque a lo más será uno de ellos pero uno de los de menos monta entre una infinidad de otros distintos.

§ 231. "Otra consecuencia horrible (prosigue M. Bayle) es la fatalidad que resulta en todas las cosas; no ha sido libre Dios de disponer de otra manera los sucesos, puesto que el medio que ha escogido de manifestar su gloria era el único que cuadra a su sabiduría." Esta supuesta fatalidad o necesidad no es más que moral, como acabamos de probar; no compromete su libertad, sino que por el contrario supone su mejor uso, no hace que los objetos que Dios no elige, sean imposibles. "¿A qué se reducirá, dice, el libre albedrío del hombre? ¿No hubo necesidad y fatalidad en que Adán pecara? Si no hubiera pecado, habría trastornado el plan único que Dios se había formado necesariamente." Aquí

también se equivocan los términos. Dios vio entre las ideas de los posibles a Adán pecando libremente, y Dios decretó admitirle a la existencia tal como lo había visto; este decreto no muda la naturaleza de los objetos, ni hace necesario lo que era contingente en sí, ni imposible lo que era posible.

§ 232. M. Bayle prosigue (página 892): "El sutil Scoto afirma con mucho juicio, que si Dios no tuviera libertad de indiferencia, ninguna criatura podría tener esta especie de libertad." Estoy de acuerdo en esto, con tal que no se entienda una indiferencia de equilibrio, en que no haya ninguna razón que incline de un lado más que de otro. M. Bayle reconoce (más adelante, capítulo 168, página 4), que lo que se llama indiferencia no excluye las inclinaciones y los placeres agradables. Basta, por consiguiente, con que no haya necesidad metafísica en la acción que se llama libre, es decir, basta con que se escoja entre muchos partidos posibles.

§ 233. Prosigue aún (capítulo 157, página 893): "Si Dios es determinado a crear el mundo, no por un movimiento libre de su voluntad, sino por los intereses de su gloria, que ama necesariamente, y que es la única cosa que ama, porque no es diferente de su sustancia, y si el amor que se tiene a sí mismo le ha forzado a manifestar su gloria por el medio más conveniente, y si la caída del hombre ha sido este medio, es evidente que esta caída ha tenido lugar de toda necesidad, y que la obediencia de Eva y Adán a las órdenes de Dios era imposible." Siempre el mismo error. El amor que Dios se tiene a sí mismo es esencial, pero el amor de su gloria o la voluntad de procurársela no lo es en manera alguna; el amor que se tiene a sí mismo no le ha precisado a las acciones exteriores, porque han sido libres, y puesto que existían planes posibles, en los que los primeros padres no pecarían; su pecado no era, por lo tanto, necesario. Por último, nosotros decimos efectivamente lo que Bayle reconoce aquí; que Dios resolvió crear el mundo por un movimiento libre de su voluntad, y añadimos que este mismo movimiento le ha llevado a crear lo mejor.

§ 234. La misma respuesta se puede dar a lo que M. Bayle dice (capítulo 165, página 1074): "El medio más propio para llegar a un fin es necesariamente único (esto es cierto, por lo menos en los casos en que Dios ha escogido); luego si Dios ha sido llevado invenciblemente a servirse de este medio, se ha servido de él necesariamente." Ha sido llevado ciertamente, ha sido determinado, o más bien, se ha determinado: pero lo que es cierto no siempre es necesario o absolutamente invencible; la cosa podría marchar de otra manera, pero no se ha realizado, y se supone que hay una causa para ello. Dios ha escogido entre diferentes partidos, todos posibles: y así, metafísicamente hablando, podía escoger o hacer lo que no fuese lo mejor; pero no podía hacerlo, moralmente hablando. Valgámonos de una comparación tomada de la geometría. El mejor camino de un punto a otro (hecha abstracción de los impedimentos y demás consideraciones accidentales del medio) el mejor camino, repito, de un punto a otro es único, es el que sigue la línea más corta, que es la recta. Sin embargo, hay una infinidad de caminos que van de un punto a otro. No hay necesidad alguna que me obligue a ir por la línea recta; pero desde el momento en que yo escojo el mejor, me veo determinado y resuelto a marchar por él,

aunque ésta no sea más que una necesidad moral en el sabio; y ésta es la razón por qué las consecuencias que luego se han deducido no son procedentes. "Luego Dios solo ha podido hacer lo que ha hecho; luego lo que no ha sucedido o jamás sucederá, es absolutamente imposible." (Estas consecuencias, repito, no son fundadas, puesto que hay muchas cosas que jamás han sucedido ni nunca sucederán, y que sin embargo son concebibles distintamente, y no implican ninguna contradicción, ¿cómo puede decirse que son absolutamente imposibles? M. Bayle refutó esto mismo en el pasaje en que atacaba a los espinocistas, y que hemos citado más arriba, y en él reconoce repetidas veces que sólo es imposible lo que implica contradicción; y ahora cambia de estilo y de lenguaje). "Luego la perseverancia de Adán en la inocencia ha sido imposible; luego su caída fue absolutamente inevitable y hasta anterior al decreto de Dios, porque implicaría contradicción que Dios pudiera querer una cosa opuesta a su sabiduría; en el fondo es lo mismo decir: esto es imposible a Dios que decir: Dios podría hacerlo si quisiera, pero no puede quererlo." (Se hace mal uso de los términos en un sentido, al decir aquí: se puede querer, se quiere querer; el poder se refiere aquí a las acciones que se quieren. Sin embargo, no implica contradicción el que Dios quiera (directa o permisivamente) una cosa que no la implique, y en este sentido es permitido decir que Dios puede quererla).

§ 235. En una palabra: cuando se habla de la posibilidad de una cosa, no se trata de las causas que deben hacer o impedir que la cosa exista actualmente; de otra manera, se cambiaría la naturaleza de los términos, y se haría inútil la distinción entre lo posible y lo actual; como decía Abelardo, y como Wiclef parece haberlo hecho después, lo cual les condujo, sin ninguna necesidad, a emplear expresiones extrañas y chocantes. Por esta razón, cuando se pregunta si una cosa es posible o necesaria, y se tiene en cuenta la consideración de lo que Dios quiere o escoge, se cambia la cuestión. Porque Dios escoge entre los posibles, y por esto escoge libremente, y no se ve forzado o necesitado; no habría elección ni libertad, si sólo hubiera un partido posible.

§ 236. Conviene responder a los silogismos de M. Bayle para que no olvidemos nada de cuanto éste hombre ilustre ha expuesto en esta cuestión. Estos silogismos aparecen en el capítulo 151 de su Respuesta a un provinciano, página 901, tomo III. *Primer silogismo* "Dios no puede querer nada que se oponga al amor necesario que tiene a su sabiduría; Es así que la salvación de todos los hombres es opuesta al amor necesario que Dios tiene a su sabiduría; Luego Dios no puede querer la salvación de todos los hombres." La mayor es evidente por sí misma, porque no se puede querer cosa alguna cuya opuesta sea necesaria. Pero no se puede aprobar la menor; porque aun cuando Dios ame necesariamente su sabiduría, las acciones a que su sabiduría le conduce, no dejan de ser libres, y los objetos a que su sabiduría no le lleva, no dejan de ser posibles. Además, su sabiduría le ha conducido a querer la salvación de todos los hombres; pero no por virtud de una voluntad consecuente y decretoria. Y no siendo esta voluntad consecuente otra cosa que un resultado de las voluntades libres antecedentes, no puede menos de ser también libre.

§237. *Segundo silogismo* "La obra más digna de la sabiduría de Dios comprende, entre otras cosas, el pecado de todos los hombres y la condenación eterna de la mayor parte de ellos; "Es así que Dios quiere necesariamente la obra más digna de su sabiduría; "Luego quiere necesariamente la obra que comprende, entre oirás cosas, el pecado de todos los hombres y la condenación eterna del mayor número de los mismos." Pase la mayor; pero negamos la menor. Los decretos de Dios son siempre libres, aunque sea llevado siempre a dictarlos por razones que consisten en la mira del bien: porque ser necesitado o precisado moralmente por la sabiduría, ser obligado por la consideración del bien, es ser libre, no es ser necesitado metafísicamente. Y la necesidad metafísica, como hemos observado repetidas veces, es la única que es opuesta a la libertad.

§ 238. No examino los silogismos que M. Bayle forma en el capítulo siguiente (capítulo 152) contra el sistema de los supralapsarios y particularmente contra el discurso que Teodoro de Beze hizo en la conferencia de Montbeliard el año de 1586. Estos silogismos tienen poco más o menos el mismo defecto que los que acabamos de examinar; pero confieso que el sistema mismo de Beze no satisface. Semejante conferencia sólo sirvió para aumentar la acritud entre las sectas. "Según Beze, Dios creó el mundo para su gloria, su gloria no es conocida si no aparecen su misericordia y su justicia, y por esta razón Dios destinó algunos hombres por pura gracia a la vida eterna, y algunos por un juicio justo a la condenación eterna. La misericordia presupone la desdicha; la justicia presupone la culpa (pudo añadir que también la desdicha supone la culpa). Sin embargo, siendo Dios bueno, o más bien la bondad misma, ha creado al hombre bueno y justo, pero mudable y pudiendo pecar por su libre voluntad. El hombre no ha caído, como quien dice, de trompón o temerariamente, o por causas ordenadas por otro Dios como dicen los maniqueos, y sí por la providencia de Dios, pero de tal manera que Dios no aparece envuelto en la falta, en cuanto el hombre no se ha visto forzado a pecar."

§ 239. No tiene gran mérito este sistema, ni es muy propio para mostrar la sabiduría, la justicia y la bondad de Dios, y es una fortuna que hoy día esté casi abandonado. Si no hubiera otras razones más profundas, capaces de mover a Dios a permitir la culpa, origen de la desdicha, no habría ni culpa ni desdicha en el mundo, porque las que aquí se alegan no bastan. Aparecería mejor su misericordia impidiendo la desdicha, y aparecería mejor su justicia, impidiendo la culpa, favoreciendo la virtud y recompensándola. No puede comprenderse cómo quien no sólo hace que un hombre pueda caer, sino que además dispone las circunstancias de suerte que contribuyan a hacerle caer, deje de ser culpable, salvo que tenga otras razones que le obliguen a obrar así. Mas cuando se considera que Dios, perfectamente bueno y sabio, debe haber producido toda la virtud, toda la bondad y toda la felicidad de que es capaz el mejor plan del universo, y que muchas veces un mal en algunas partes puede servir para un gran bien en el todo, se concibe fácilmente que Dios haya podido dar cabida a la infelicidad y permitido la culpa, como lo ha hecho, sin que se le pueda por eso censurar. Este es el único remedio que llena el vacío de todos los sistemas, cualquiera que sea la manera en que se dispongan u ordenen los decretos. San Agustín era favorable a estas ideas y puede decirse de Eva lo que el poeta dice de la mano

Mucio Escevola: *Si non errasset, fecerat illa minus.* (Si no hubiese errado, ella (la mano) habría hecho menos).

§ 240. Hallo que el célebre prelado[171] inglés que ha escrito un libro ingenioso sobre el origen del mal, algunos de cuyos pasajes ha combatido M. Bayle en el segundo tomo de su Respuesta a un provinciano, aunque se aleja en algún punto de las opiniones que yo sostengo, puesto que parece recurrir algunas veces a un poder despótico, como si la voluntad de Dios no siguiera las reglas de la sabiduría respecto del bien y del mal, como si resolviese arbitrariamente que tal o cual cosa deba pasar por buena o mala, y como si la misma voluntad de la criatura, en tanto que libre, no escogiese por parecerle el objeto bueno, sino por una determinación puramente arbitraria, independiente de la representación del objeto; este obispo, repito, no deja de consignar en otros pasajes cosas más favorables a mi doctrina que a lo que parece contrario en la suya. Dice que lo que una causa infinitamente sabia y libre ha escogido, es mejor que lo que no ha escogido. ¿No es esto reconocer que la bondad es el objeto y la razón de su elección? En tal sentido, puede decirse muy bien: *Sic placuit superis; quaerere plura nefas.* (Así plugo a los dioses; no se puede pedir más).

[171] M. King, arzobispo de Dublín, nació en Antrins en 1650 y murió en 1629. Escribió sobre el Estado de los protestantes en Irlanda, y un libro *De Origine mali,* sobre el cual ha escrito Leibniz algunas reflexiones.

TERCERA PARTE

§ 241. Henos aquí desembarazados ya de la causa moral del mal moral. El mal físico, es decir, los padecimientos, las desdichas, nos entorpecerán menos siendo, como son, un resultado del mal moral. *Poena est malum pasionis, quod infligitur ob malum actionis,* según Grocio. (La pena es el mal del padecimiento, que es infligido a causa del mal de la acción). Se padece, porque se ha obrado; se siente el mal, porque se ha hecho el mal. *Nostrorum causa malorum Nos sumus.* (Somos nosotros la causa de nuestros males). Es cierto que se padece muchas veces a causa de las malas acciones de otros; pero cuando uno no tiene parte en el crimen, debe estarse cierto de que estos padecimientos nos prepara una mayor felicidad. La cuestión del mal físico, es decir, del origen de los padecimientos, tiene dificultades que son comunes con la del origen del mal metafísico de que los monstruos y otras irregularidades aparentes del universo son ejemplos. Pero es preciso tener entendido que los dolores y los monstruos están dentro del orden, y es bueno considerar que no sólo valía más admitir estos defectos y estos monstruos, que no violar las leyes generales, como razona algunas veces el Reverendo Padre Malebranche, sino también que estos monstruos mismos están dentro de las reglas, y se dan en conformidad con las voluntades generales, aunque no seamos capaces de discernir esta conformidad. Sucede lo que algunas veces acontece con las apariencias de irregularidad que se advierte en las matemáticas, que vienen, por último, a parar en un gran orden, cuando llega a profundizarlas; y por esta razón he dicho antes que, según mis principios, todos los sucesos individuales, sin excepción, son resultado de voluntades generales.

§ 242. No hay que extrañar que trate yo de aclarar estas cosas por medio de comparaciones tomadas de las matemáticas puras, donde todo marcha en orden, y donde hay medio de discernirlas mediante una exacta meditación, que hace que gocemos, por decirlo así, de la vista de las ideas de Dios. Puede proponerse una serie de números completamente irregulares en la apariencia, en la que crecen y disminuyen aquellos en forma variable, sin que aparezca en ellos orden alguno; y sin embargo, el que conozca la clave, el origen y la construcción de esta serie de números, podrá dar una regla, que bien entendida, hará ver que la serie es completamente regular y que hasta está dotada de bellas propiedades. Se puede ver esto todavía más claro en las líneas; una línea puede tener vueltas y revueltas, altos y bajos, puntos de retroceso y puntos de inflexión, interrupciones y otras variedades, de manera que no se vea en ella ni ritmo ni razón, sobre todo cuando se considera una parte de la línea, y sin embargo, puede suceder que sea posible dar la ecuación y construcción en las que un geómetra encontrará la razón y la conveniencia de todas estas supuestas irregularidades. Pues he aquí el juicio que debe formarse de las causas de los monstruos y de otros supuestos defectos del universo.

§ 243. Este es el sentido en que puede emplearse el precioso dicho de San Bernardo[172] (Epistol. 275, ad Eugen. III) *Ordinatissimum est, mines interdum ordinate fieri aliquid.* (Orderadísimo es que a veces se haga una cosa menos ordenadamente). Entra en el gran orden el que haya algún pequeño desorden; y puede hasta decirse que este pequeño desorden no es más que aparente en el todo, y no es ni aún aparente con relación a la felicidad de aquéllos que caminan por la vía del orden.

§ 244. Al hablar de monstruos, me refiero también a otros muchos defectos aparentes. Nosotros aperas conocemos más que la superficie de nuestro globo, sólo penetramos en su interior algunos metros, y lo que encontramos en la corteza de aquél aparece como resultado de algunos grandes trastornos. Al Parecer, este globo estuvo algún día incandescente, y las rocas que forman la base de esta corteza de la tierra, son escorias, restos de una gran fusión; en sus entrañas se encuentran producciones de metales y de minerales que se parecen mucho a las que proceden de nuestros hornos; y la mar entera puede ser una especie de *oleum per deliquium* (aceite por deslizamiento), al modo que el aceite de tártaro se forma en un lugar húmedo. Porque cuando la superficie de la tierra se enfrió, después del gran incendio, la humedad que el fuego lanzó al aire, ha caído sobre la tierra, ha lavado su superficie, ha disuelto y embebido la sal fija que había quedado en las cenizas, y ha llenado, por último, esta gran cavidad que se encuentra en la superficie de nuestro globo, para formar el Océano lleno de agua salada.

§ 245. Pero después del fuego, debe creerse que la tierra y el agua no han producido menos estragos. Quizá la corteza formada por el enfriamiento, y bajo la cual habían grandes cavidades, se derrumbó, de suerte que habitamos sobre ruinas, como ha observado, entre otros, M. Tomás Burnet[173], capellán del difunto rey de la Gran Bretaña; y muchos diluvios e inundaciones han dejado sedimentos de que se encuentran rastros y restos, que hacen ver que el mar ha estado en sitios muy lejano del punto en que se halla hoy. Pero estos trastornos cesaron por último, y el globo ha tomado la forma que ahora vemos. Moisés indica estos grandes trastornos en pocas palabras: la separación de la luz de las tinieblas señala la fusión causada por el fuego; y la separación de lo húmedo y de lo seco marca los efectos de la inundación. Pero ¿quién no ve que esos desórdenes han servido para traer las cosas al punto que se encuentran al presente, que a esto debemos nuestras riquezas y comodidades, y que por su medio se ha hecho este globo propio para ser cultivado por nuestros cuidados? Estos desórdenes han conducido al orden. Los desórdenes, verdaderos

---

[172] San Bernardo, doctor ilustre de la Edad Media, nació en Fontaigne, en Borgoña, en 1091, y murió en la Abadía de Clairvaux, en 1153: predicó la segunda cruzada. Sus principales obras son: De la consideración, dirigida al Papa Eugenio III; De las costumbres y de los deberes de loa obispos; De la gracia y del libre albedrío; Sermones y cartas.

[173] Tomás Burnet, geólogo y teólogo escocés, nació en Croft, en 1635, y murió en 1715. Escribió: *Thelluris theoria sacra,* en 4°, 1680-89, admirada y analizada por Buffón en su Teoría de la tierra. *Archaeologia philosophica, sive de rerum originibus* (1692), obra que excitó un vivo descontento entre el clero anglicano.

o aparentes, que vemos de lejos, son las manchas del sol y de los cometas, pero no sabemos el uso que pueden prestar, ni lo que haya de sujeto a regla en ellos. Hubo un tiempo en que los planetas pasaban por estrellas errantes, y ahora se sabe que su movimiento es regular; quizá suceda lo mismo con los cometas; la posteridad lo sabrá.

§ 246. Entre los desórdenes no se cuenta la desigualdad de condiciones, y M. Jaquelot tiene razón para preguntar a los que querrían que todo fuese igualmente perfecto, ¿por qué las rocas no están vestidas de hojas y de flores? ¿Por qué las hormigas no son pavos reales? Si fuera precisa la igualdad en todas las cosas, el pobre reclamaría contra el rico y el criado contra su amo. No es preciso que en un órgano sean todos los tubos iguales. M. Bayle dirá que hay diferencia entre una privación de bien y un desorden; entre un desorden en las cosas inanimadas, que es puramente metafísico, y un desorden en las criaturas racionales, que consiste en el crimen y en los padecimientos. Tiene razón para distinguirlos, pero también la tenernos nosotros para unirlos y juntarlos. Dios no desprecia las cosas inanimadas; ellas son insensibles, pero Dios es sensible por ellas. Dios no desprecia los animales, y si no tienen inteligencia, Dios la tiene por ellos. Se echaría en cara Dios a sí mismo el menor defecto verdadero que se encontrara en el Universo, aun cuando nadie lo hubiera notado.

§ 247. M. Bayle, al parecer, no aprueba que los desórdenes que pueden tener lugar en las cosas inanimadas entren en comparación con los que turban la paz y la felicidad de las criaturas racionales, ni que se funde en parte el permiso del vicio para evitar el desarreglo de las leyes del movimiento. De aquí podría concluirse, en su opinión (Respuesta póstuma a M. jaquelot, página 183), "que Dios sólo ha creado el mundo para demostrar su conocimiento infinito de la arquitectura y de la mecánica, sin que el atributo de bueno ni el de amigo de la virtud hayan tenido parte alguna en la construcción de esta gran obra. Este Dios sólo presumiría de científico, y preferiría dejar perecer a todo el género humano a permitir que algunos átomos caminaran con más rapidez o con más lentitud de la que las leyes generales permiten." M. Bayle no hubiera hecho esta objeción si se hubiese informado de mi sistema de la armonía general, el cual hace ver que el reinado de las causas eficientes y el de las causas finales son paralelos entre sí; que Dios tiene la cualidad del mejor monarca a la par que del más grande arquitecto; que la materia está dispuesta de tal manera, que las leyes del movimiento sirven para el mejor gobierno de los espíritus, y que habrá de reconocerse por consiguiente que él ha obtenido el mayor bien que es posible, con tal que se tomen en cuenta a la vez los bienes metafísicos, físicos y morales.

§ 248. Pero (dirá M. Bayle) pudiendo Dios evitar infinidad de males por medio de un pequeño milagro, ¿por qué no le emplea? ¿No presta tantos auxilios a los hombres caídos? Pues con uno pequeño de esta naturaleza que hubiese dado a Eva habría impedido su caída, y hubiera hecho ineficaz la tentación de la serpiente. Ya hemos contestado a esta clase de objeciones por medio de esta respuesta general: que Dios no debía elegir otro universo, puesto que ha escogido el mejor, empleando sólo los milagros que eran necesarios. Se le respondió que los milagros mudan el orden natural del universo; y él

replica, que es una ilusión, y que el milagro de las bodas de Canaán (por ejemplo), no verificó otro cambio en el aire de la habitación que el de hacer que en lugar de recibir en sus poros algunos corpúsculos de agua, recibiera corpúsculos de vino. Pero es preciso considerar que una vez escogido el mejor plan de las cosas, nada puede mudarse en ellas.

§ 249. En cuanto a los milagros (de los cuales ya hemos dicho algo anteriormente), no son todos quizá de la misma clase; hay muchos que procura Dios por el ministerio de algunas sustancias invisibles, como los ángeles, y así lo dice también el Reverendo Padre Malebranche; y estos ángeles o estas sustancias obran según las leyes ordinarias de su naturaleza, estando unidos a cuerpos más sutiles y más vigorosos que los que nosotros podemos manejar. Estos milagros sólo lo son comparativamente y con relación a nosotros; a la manera que nuestras obras las tendrían por milagrosas los animales, si fuesen capaces de hacer sobre este punto observaciones. El cambio del agua en vino podría pasar por un milagro de esta especie. Pero la creación, la encarnación, y algunas otras acciones de Dios superan a la fuerza de las criaturas y son verdaderamente milagros, y si se quiere misterios. Sin embargo, si el cambio del agua en vino en Canaán fuese un milagro de la primera clase, Dios hubiera mudado, al hacerlo, todo el curso del universo a causa de la conexión que se da entre los cuerpos; o bien se hubiera visto precisado a impedir milagrosamente también esta conexión y a hacer obrar a los cuerpos no interesados en el milagro, como si éste no hubiera tenido lugar, y pasado el milagro, habría sido necesario volverlo todo, en los mismos cuerpos interesados, al estado en que estarían sin el milagro; después de lo cual todo volvería a su primitivo cauce, y así este milagro llevaba consigo más de lo que parece.

§ 250. Con respecto al mal físico de las criaturas, es decir, de sus padecimientos, M. Bayle combate fuertemente a los que tratan de justificar con razones particulares la conducta que Dios ha observado en este punto. Dejo a un lado los padecimientos de los animales, pues veo que M. Bayle insiste principalmente sobre los de los hombres, quizá porque cree que las bestias no tienen sensación, y quizá para evitar la injusticia, que habría con respecto a los dolores de las bestias, muchos cartesianos han querido probar que no son más que máquinas, *quoniam sub Deo justo nemo innocens miser est;* porque, es imposible que un inocente sea desdichado bajo un amo tal como es Dios. El principio es bueno, pero no creo que pueda inferirse de él que las bestias no tienen sensación, porque creo que, propiamente hablando, la percepción no basta para causar la desdicha, si no va acompañada de reflexión. Lo mismo sucede con la felicidad; sin reflexión no la hay. *¡O fortunatos nimium, sua qui bona norint!* (¡Oh afortunados sin medida, los que hubieren conocido sus bienes!) No puede dudarse, racionalmente pensando, que se da el dolor en los animales; pero sus placeres y sus dolores, al parecer, no son tan vivos como en el hombre; porque, como carecen de reflexión, no son susceptibles ni del disgusto que acompaña al dolor, ni de la alegría que acompaña al placer. Los hombres a veces se hallan en un estado que los aproxima a las bestias, y en el que sólo obran por instinto y por las impresiones de las experiencias sensuales; estado en el que sus placeres y sus dolores son muy mezquinos.

§ 251. Pero dejemos ahora las bestias, y volvamos a las criaturas racionales. Con relación a éstas, M. Bayle agita la siguiente cuestión: si hay más mal físico que bien físico en el mundo (Respuesta a un provinciano, capítulo 75, tomo II). Para resolverla, es preciso explicar en qué consisten estos bienes y estos males. Convenimos en que el mal físico no es otra cosa que el disgusto, y comprendo en esto el dolor, la pena y toda clase de incomodidad. Pero, ¿consiste el bien físico únicamente en el placer? M. Bayle parece ser de esta opinión; pero la mía es que consiste también en un estado medio, como el de la salud. Se está bastante bien, cuando no se tiene mal, y es un grado de la sabiduría el no incurrir en locuras: *Sapientia prima est, Stultitia caruise.* (La primera sabiduría es carecer de locura). Así como es uno digno de alabanza cuando no se le puede reprender con justicia: *Si non culpabor, sat mihi laudis erit.* (Si no soy inculpado, esto será para mí sobrada alabanza). Por lo mismo, todas las sensaciones que no nos desagradan, todo ejercicio de nuestras fuerzas que no nos incomoda, y cuyo impedimento nos incomodaría, son bienes físicos, aun cuando no nos causen ningún placer, porque su privación es un mal físico. Así no nos apercibimos del bien de la salud y de otros semejantes, sino cuando nos vemos privados de ellos. En este concepto me atrevo a sostener que en esta vida los bienes superan a los males, que nuestras comodidades superan a nuestras incomodidades, y que M. Descartes ha tenido razón para decir (tomo I, carta IX) que la razón natural nos dice que tenemos más bienes que males en esta vida.

§ 252. Es preciso añadir que el uso demasiado frecuente y la magnitud de los placeres serían un grandísimo mal. Hay entre ellos, algunos, que Hipócrates ha comparado con la epilepsia, y Scioppio quiso, sin duda, hacer como que despertaba la envidia en los gorriones, para burlarse agradablemente de ellos en una obra más sabia que festiva. Las viandas de refinado gusto perjudican a la salud y disminuyen la delicadeza de la situación exquisita. Generalmente los placeres corporales son una especie de gasto en los espíritus[174], aunque tenga lugar la reparación más en unos que en otros.

§ 253. Sin embargo, para probar que el mal supera al bien, se cita a M. La Mothe le Vayer (carta 134) quien no hubiera querido volver de nuevo a este mundo, si hubiese de desempeñar el mismo papel que la Providencia le había asignado en esta vida. Pero ya he dicho que, en mi juicio, aceptaríamos la proposición del que quisiera reanudar el hilo de la Parca, si se nos prometiera un nuevo papel, aun cuando no fuese mejor que el primero. Y así de lo que La Mothe le Vayer dice, no se deduce que no le hubiera gustado el papel que había desempeñado ya, si hubiese sido nuevo.

§ 254. Los placeres del espíritu son los más puros y los que mejor sirven para hacer duradera la alegría. Cardán, siendo ya anciano, estaba tan contento con su estado, que protestó con juramento que no le cambiaría por el de un joven, por rico que fuese, si era ignorante. La Mothe le Vayer lo refiere sin criticarlo. Parece que el saber tiene encantos que no pueden concebir los que no los han gustado. No hablo de un simple saber de

[174] Partes más sutiles y volátiles de los cuerpos.

hechos sin el de las razones, sino de uno como el de Cardán, que era efectivamente un hombre grande a pesar de todos sus defectos y que sin ellos hubiera sido incomparable. *Felix, qui potuit rerum cognoscere causas! Ille metus omnes et inexorable fatum Subjecit pedibus.* (¡Feliz el que pudo conocer las causas de las cosas! El sujetó bajo sus pies todos los medios y la fatalidad inexorable). No es poco el estar contento de Dios y del Universo, no temer lo que nos está destinado, ni quejarse de lo que pueda sucedernos. El conocimiento de los verdaderos principios nos da esta ventaja, pero es muy distinta de la que los estoicos y los epicúreos sacaban de su filosofía. Hay tanta diferencia entre la verdadera moral y la suya, como la que hay entre la alegría y la paciencia; porque su tranquilidad se fundaba sólo en la necesidad, y la nuestra debe estarlo en la perfección y belleza de las cosas y en nuestra propia felicidad.

§ 255. Pero ¿qué diremos de los dolores corporales? ¿No pueden ser bastante duros para interrumpir esta tranquilidad del sabio? Aristóteles lo cree así; los estoicos eran de otra opinión y lo mismo los epicúreos. M. Descartes ha renovado la de estos filósofos; y dice en la carta que se acaba de citar: "que entre los más tristes accidentes y los dolores más acerbos puede el hombre mantenerse contento, con tal que sepa hacer uso de la razón." M. Bayle dice sobre este punto, que esto no es decir nada, y que no es más que indicar un remedio cuya preparación casi radie sabe. Yo sostengo que no es esto tan imposible, y que los hombres podían llegar a conseguirlo a fuerza de meditación y de ejercicio. Porque prescindiendo de los verdaderos mártires y de los que han sido asistidos extraordinariamente desde lo alto, han habido falsos mártires que los han imitado; y el esclavo español que mató al gobernador cartaginés para vengar a su amo, y que mostró mucha alegría en medio de los mayores tormentos, puede avergonzar a los filósofos. ¿Por qué no se ha de poder ir tan allá como este hombre? Lo mismo puede decirse de una ventaja como de una desventaja: *Cuivis potest accidere, quod cuiquam potest.* (A cualquiera puede acontecer, lo que puede a uno).

§ 256. Pero aun hoy día, naciones enteras, como los hurones, los iroqueses, los galibis y otros pueblos de América, nos dan una lección en este punto; no puede leerse sin asombro la intrepidez y casi la insensibilidad con que desprecian a sus enemigos que los fríen a fuego lento y se los comen en trozos. Si tales gentes pudieran conservar las ventajas del cuerpo y del corazón, y unirlas a nuestros conocimientos, nos superarían en todos conceptos, *Extat ut in mediis turris aprica casis.* (Sobresale como una elevada torre entre las cabañas). Serían con respecto a nosotros lo que es un gigante respecto de un enano, o una montaña de una colina: *Quantus Eryx, et quantus Athos, gaudetque nivali Vertice se attollens pater Apenninus ad auras.* (Cual el Erice, y cual el Atos, posee también el padre Apenino nevada cumbre, elevándose hasta los vientos).

§ 257. Todo lo que un maravilloso vigor de cuerpo y de espíritu hace que sea eso para estos salvajes una singularísima cuestión de honra, podría ser adquirido por nosotros por medio de la educación, de mortificaciones oportunas, de una alegría dominante fundada en la razón, y de un gran ejercicio dirigido a conservar cierta presencia de espíritu en

medio de las distracciones y de las distracciones y de las impresiones más capaces de turbarle. Algo parecido a esto se cuenta de los asesinos, súbditos y discípulos del viejo, o más bien del Señor *(Senior)* de la Montaña. Semejante escuela (pero dirigiéndose a un fin más noble; sería buena para los misioneros que quisieran entrar de nuevo en el Japón. Entra los gimnosofistas de los antiguos hindúes sucedía algo de esto; y este Calanus[175], que dio al gran Alejandro el espectáculo de dejarse quemar vivo, fue indudablemente animado por los grandes ejemplos de sus maestros, y debió estar acostumbrado a sufrir grandes padecimientos para no temer el dolor. Las mujeres de esos mismos hindúes, que aun hoy día piden permiso para echarse en la hoguera en que se queman los cuerpos de sus maridos, dan muestras de tener algo del valor de aquellos antiguos filósofos de su país. No espero que se funde tan pronto una orden religiosa cuyo fin sea elevar al hombre al punto más alto de perfección, como que tales individuos estarían muy por encima de los demás, y hasta se harían temibles a los poderes públicos. Como es raro verse uno expuesto a esas situaciones tan extremas en que se requiere tal fuerza de espíritu, no es fácil que quiera nadie hacer provisiones de tales esfuerzos a costa de nuestras comodidades originarias, aunque en ello la ganancia sería incomparablemente mayor que la pérdida.

§ 258. Sin embargo, esto mismo es una prueba de que el bien supera al mal, pues que no hay necesidad de apelar a este gran remedio. Eurípides[176] lo ha dicho también: *Pleío jrestá tón kakón einai Brotoís Mala nostra longe judico vinci a bonis.* (Yo creo que nuestros males son harto superados por los bienes). Homero y otros muchos poetas eran de otra opinión, y el vulgo les ha seguido. Esto nace de que el mal excita más nuestra atención que el bien; pero esta misma razón confirma el que el mal es más raro. No hay que dar crédito a las expresiones sentimentales de Plinio, que considera a la naturaleza como una madrastra, y pretende que el hombre es la más desdichada y la más vana de todas las criaturas. Estos dos epítetos no concuerdan entre sí, puesto que no se es bastante desdichado, cuando se vive orgulloso de sí mismo. Es cierto que los hombres desprecian demasiado la naturaleza humana, y al parecer es porque no ven otras criaturas capaces de excitar su emulación; pero se estiman en mucho, y se conectan con demasiada facilidad en particular. Así que estoy conforme con Meric Casaubón, quien, en sus notas sobre el Jenófanes[177] de Diógenes Laercio[178], alaba mucho los bellos sentimientos de Eurípides, hasta atribuir haber dicho cosas *quae spirant teópneuston pectus* (divinamente inspirado). Séneca (lib. IV, cap. V, *De*

---

[175] Calanus, gimnosofista hindú, de cuya teoría hablan Arriano, Plutarco, y Quinto Curcio.

[176] Eurípides, ilustre trágico griego, nació en 480 antes de J. C., y murió, el parecer, en el mismo día que Dionisio el antiguo alcanzó la tiranía.

[177] Jenófanes, filósofo griego, fundador de la escuela de Elea, nació en Colofón, en el Asia menor, hacia el año 640 antes de J. C., y vivió cerca de un siglo. Compuso un poema del que sólo existe un centenar de versos que se encuentran en: las *Pilosophorum graecorurm veterum reliquiae,* de Karsten (en 8°, Amsterdam, 1830).

[178] Diógenes Laercio, en Cilicia, vivía según todas las probabilidades en el siglo III de nuestra era. La única obra que conocemos de él es el célebre escrito titulado: Vidas, doctrinas y sentencias de los filósofos ilustres, mina inestimable para la historia de la filosofía en la antigüedad. (Edición con notas de Casaubón y de Menage, Amsterdam, 2 vol. en 4°, 1692-98, y Leipzig, 4 vol. en 8°, 1828-1831.

benefic.), habla elocuentemente de los bienes con que nos a colmado la naturaleza. M. Bayle, en su Diccionario, art. Jenófanes, opone a esto muchas autoridades, y entre otras, la del poeta Ditilus[179], en la colección de Stobeo[180], quien, traduciendo del griego al latín, dice así: *Fortuna cyathis bibere nos datis jubens, Infundit uno terna pro bono mala.* (Al ordenarnos la Fortuna beber en los vasos que nos da, infunde en ellos tres males por cada uno de los bienes).

§ 259. M. Bayle cree que si sólo se trata del mal de culpa o del mal moral de los hombres, terminaría bien pronto el proceso sentenciándolo en favor de Plinio, y que Eurípides perdería el pleito. No digo que no, puesto que nuestros vicios superan, sin duda, a nuestras virtudes, lo cual es resultado del pecado original. Sin embargo, es cierto que en este punto el vulgo exagera las cosas, y que hasta hay teólogos que rebajan de tal modo la especie humana, que ofenden a la Providencia del autor del hombre. Por esta razón no estoy conforme con aquellos que han creído honrar a la religión, diciendo que las virtudes de los paganos no eran más que *splendida pecata,* vicios brillantes. Este es un arranque de San Agustín, que no está fundado en la Sagrada Escritura y que choca con la razón. Pero aquí sola se trata del bien y del mal físico, y es preciso comparar en particular las propiedades y adversidades de esta vicia. M. Bayle quería casi descartar la consideración de la salud, y la compara con los cuerpos enrarecidos que no se dejan servir, como el aire, por ejemplo; pero compara el dolor con los cuerpos que tienen mucha densidad y pesan mucho en poco volumen. Mas el dolor mismo da a conocer la importancia de la salud, cuando nos vemos privados de ella. Ya he observado que el exceso de los placeres corporales es un mal verdadero, y no puede ser otra cosa, porque importa demasiado que el espíritu se mantenga libre. Lactancio (Divin. instit, lib. III, cap. XVIII), decía que los hombres son tan delicados, que se quejan del menor mal, como si él solo absolviera todos los placeres de que han gozado. M. Bayle dice sobre este punto, que basta que los hombres sean de esta opinión, para creer que se encuentran mal, puesto que esta opinión es la que constituye la medida del bien y del mal. Pero yo respondo que la opinión actual es nada menos que la verdadera medida del bien y del mal, pasado y futuro. Estoy conforme en que se está mal mientras se hacen estas reflexiones tristes, pero esto no obsta a que se haya estado bien antes y a que tomándolo todo en cuenta, no supere el bien al mal.

§ 260. No extraño que los paganos, poco contentos con su dioses, se hayan quejado de Prometeo y de Epimeteo, por haber aplaudido la fábula del viejo Sileno, ayo de Baco, el cura, como fuera hecho prisionero por el rey Midas, como precio de su rescate le enseñó esta supuesta preciosa sentencia: que el primero y más grande de los bienes era no nacer, y el segundo abandonar esta vida. (Cicer., Tuscul., lib. I). Platón creía que las almas habían vivido antes en un estado más dichoso, y muchos de los antiguos, entre ellos Cicerón en su

---

[179] Difilus, poeta cómico griego, floreció en la Olimpíada 118. Se dice que compuso cien comedias. Terencio le imitó en sus Adelphes, Plauto en su Casina y en su Rudens.

[180] Stobeo, compilador griego, que vivió hacia el siglo V de nuestra era. Su Colección, que nos ha transmitido un número considerable de extractos de poetas y de filósofos antiguos, se divide en dos partes. Oxford, 6 vol. en 8°, edición de Gaisford, 1828-1850.

obra *De Consolatione* (según refiere Lactancio), suponían que habían sido encerradas en los cuerpos por sus pecados como en una prisión. De esta manera daban una razón de nuestros males, y confirmaban su preocupación contra la vida humana; no hay prisión que sea hermosa. Pero, además de que, según estos mismos paganos, los males de esta vida están contrabalanceados y son superados por lo bienes de las vidas pasadas y futuras, me atrevo a añadir que examinando las cosas sin prevención, encontraremos que, compensándose lo uno con lo otro, la vida humana es pasadera por lo general; y si unimos a esto los motivos derivados de la religión, debemos darnos por contentos con el orden que Dios ha establecido en ella. Para juzgar mejor nuestros bienes y nuestros males, será bueno leer a Cordan: *De utilitate ex adversis capienda,* y a Novarini: *De Occultis Dei beneficiis.*

§ 261. M. Bayle se ocupa mucho en las desgracias de los grandes que pasan por ser los más afortunados: el uso continuo del lado favorable de su condición les hace insensibles al bien, pero muy sensibles al mal. Alguno dirá: tanto peor para ellos. Si no saben disfrutar de las ventajas de la naturaleza ni de las de la fortuna, ¿tienen la culpa ésta ni aquélla? Sin embargo, hay grandes muy prudentes que saben sacar provecho de los favores que Dios les ha dispensado, que se consuelan fácilmente de sus desgracias, y que saben utilizar sus mismas faltas. M. Bayle no hace aprecio de esto, y prefiere irse con Plinio, el cual dice que Augusto, príncipe de los más favorecidos por la fortuna, experimentó tanto mal como bien. Reconozco que tuvo grandes motivos de disgusto en el seno de la familia, y que el remordimiento de haber oprimido a la república debió quizá atormentarle; pero creo también que era demasiado prudente para afligirse por lo primero, y que Mecenas le hizo probablemente concebir la idea de que Roma tenía necesidad de un amo. Si Augusto no hubiese estado convencido en este punto, jamás Virgilio hubiera dicho de un condenado: *Vendidit hic auro patriam, Dominumque potentem. Imposuit, fisit leges pretio atque refixit.* (Este vendió a la patria por oro y al poderoso Señor. Impuso leyes, las estableció y anuló por soborno). Augusto habría creído que él y César eran los designados en estos versos en que se habla de un señor impuesto a un Estado libre. Pero hay trazas de que tan distante estuvo de suponer que esto se aplicaba a su reinado, al cual consideraba él compatible con la libertad y como remedio necesario a los males públicos, como lo están los príncipes de aplicarse a sí mismos lo que dice M. Cambray[181] de los reyes censurados en el Telémaco. Todo el mundo se cree con razón. Tácito, autor desinteresado, hace la apología de Augusto en dos palabras al principio de sus Anales. Pero Augusto pudo juzgar mejor que nadie de su felicidad y al parecer murió contento, como lo prueba el término de su vida; porque al tiempo de morir recitó a sus amigos un verso griego que significaba tanto como el *plaudite* que se acostumbraba a decir cuando concluía una pieza de teatro que había sido bien desempeñada. Suetonio lo refiere: *Dóte króton kai pantes úmeís meta jazás ktupésate.* (Aplaudamos todos, cantemos himnos y hagamos estrépito con regocijo).

---

[181] Fenelón, arzobispo de Cambray, nació en Perigord en 1650 y murió en 1715. Es sabido que fué preceptor del duque de Borgoña. Fué condenado en Roma por sus Máximas de los Santos, y cayó en desgracia con Luis XIV a causa de su Telémaco. - Sus principales obras filosóficas son: El tratado sobre la existencia de Dios; Examen del sistema del P. Malebranche; Cartas sobre la predestinación y la gracia.

§ 262. Pero aun cuando hubiese tocado en suerte más mal que bien al género humano, basta, con relación a Dios, con que haya incomparablemente más bien que mal en el universo. El rabino Maimónides[182] (cuyo mérito no se reconoce lo bastante con decir que es el primero de los rabinos que no ha dicho necedades) ha examinado muy bien esta cuestión sobre la superioridad del bien sobre el mal en el mundo. He aquí lo que dice en su *Doctor perplexorum* (p. 3, cap. XII): "Se han suscitado muchas veces en el espíritu de personas poco instruidas pensamientos que les hacen creer que hay más mal que bien en el mundo; y se encuentra en las poesías y canciones de los paganos la idea de que es como por milagro si se verifica algo bueno, en vez de que los males son ordinarios y continuos. No sólo se ha apoderado este error del vulgo, sino que los que quieren pasar por sabios han caído también en él. Un autor célebre, llamado Alrasi, en su *Sepher Elobuth* o Teosofía, ha sentado, entre otros muchos absurdos, que hay más males que bienes, y que comparando los entretenimientos y los placeres de que el hombre goza en tiempo de tranquilidad, con los dolores, los tormentos, las turbaciones, las faltas, los disgustos, las penas y las aflicciones con que se ve abrumado, resultará que nuestra vida es un gran mal y una verdadera pena que se nos ha impuesto para castigarnos." Maimónides añade que la causa de este error extravagante consiste en que se imaginan que la naturaleza sólo ha sido creada para ellos, y que no toman para nada en cuenta todo lo que sea distinto de su persona, de donde infieren que cuando sucede alguna cosa contra su gusto, todo marcha mal en el universo.

§ 263. M. Bayle dice que esta observación de Maimónides no viene a cuento, porque la cuestión es, si entre los hombres el mal supera al bien. Mas, considerando las palabras del rabino. veo que la cuestión que formula es general, y que ha querido refutar a los que la resuelven por una razón particular, tomada de los males del género humano, como si todo estuviera hecho para el hombre; y, al parecer, el autor a quien él refuta ha hablado igualmente del bien y del mal en general. Maimónides tiene razón para decir que si se tomara en cuenta la pequeñez del hombre, con relación al universo, se comprendería con evidencia, que la superioridad del mal, aun cuando se encuentre entre los hombres, no por esto debe extenderse ni a los ángeles, ni a los cuerpos celestes, ni a los elementos, y compuestos inanimados, ni a muchas especies de animales. Ya he demostrado en otra parte que, aún suponiendo que el número de los condenados superase al de los que se salvan (suposición que no es, sin embargo, absolutamente cierta) podría concederse que hay más mal que bien con relación al género humano que nos es conocido. Pero debe tenerse en cuenta, como tengo ya manifestado, que esto no obsta a que haya incomparablemente más bien moral y físico en las criaturas racionales en general, y a que la ciudad de Dios, que comprende todas estas criaturas, sea el más perfecto Estado; así

---

[182] Maimónidés o Moisés Ben-Maimoun, ilustre doctor israelita de la Edad Media, nació en Córdoba en 1185 y murió en 1204 en el Cairo; fué médico del sultán Saladino. Ha dejado un gran número de escritos sobre el Talmud y sobre la medicina, pero su principal obra filosófica es el More Neboukim, guía de los extraviados, obra escrita en árabe y muchas veces traducida al hebreo. El texto árabe con traducción francesa acaba de darlo a luz M. Munk.

como, considerando el bien y el mal metafísico que se encuentra en todas las sustancias, ya estén dotadas o destituidas de inteligencia, y que, tomados con esta latitud, comprenden el bien físico y el bien moral, es preciso decir que el universo, tal como es actualmente, debe ser el mejor de todos los sistemas.

§ 264. Por lo demás, M. Bayle no quiere que se tome en cuenta nuestra culpa, cuando se habla de nuestros padecimientos. Tiene razón cuando se trata simplemente de estimar estos dolores, pero no la tiene cuando se pregunta si es preciso atribuirlos a Dios; lo cual es el punto principal de las objeciones de M. Bayle, cuando opone la razón o la experiencia a la religión. Yo sé que él acostumbra a decir que de nada sirve recurrir a nuestro libre albedrío, puesto que sus objeciones tienden también a probar que el abuso del libre albedrío no debe imputarse menos a Dios que le ha permitido y que ha concurrido a él; y sienta como una máxima, que por una dificultad más o menos, no debe abandonarse un sistema. Esto afirma particularmente en favor del método de los rígidos y del dogma de los supralapsarios. Porque M. Bayle se imagina que puede uno adherirse a la opinión de éstos, aunque deje todas las dificultades en pie, porque los otros sistemas, aun cuando resuelven algunas, no pueden resolverlas todas. Por mi parte, sostengo que el verdadero sistema que yo he explicado satisface a todos; sin embargo, aun cuando no fuese así, confieso que jamás podré aprobar esta máxima de M. Bayle, pues preferiré siempre un sistema que resuelva una gran parte de las dificultades al que no resuelve ninguna. Y la consideración de la maldad de los hombres, la cual les acarrea casi todas las desgracias, muestra, por lo menos, que no tienen ningún derecho para quejarse. La justicia no puede tomarse el trabajo de averiguar el origen de la malicia de un malvado, cuando sólo se trata de castigarle; otra cosa es cuando se trata de impedir que haga mal. Sobradamente se sabe que la índole natural, la educación, la conversación y muchas veces el azar, tienen en ello mucha parte: mas, ¿será por esto menos punible?

§ 265. Confieso que aún queda en pie otra dificultad; porque si Dios no está obligado a dar a los malos razón de su maldad, parece que se debe a sí mismo, y a los que le honran y le aman, la justificación de su procedimiento respecto del permiso del vicio y del crimen. Pero Dios ya ha satisfecho a esto en cuanto es necesario en este mundo; y al darnos la luz de la razón nos ha suministrado los medios de satisfacer a todas las dificultades. Espero haberlo demostrado en este discurso y haber aclarado el asunto en la parte precedente de estos ensayos casi hasta donde puede hacerse por razones generales. Después de esto, y una vez justificado el permiso del pecado, los demás males que son su resultado no ofrecen ya ninguna dificultad; y estamos facultados para limitarnos aquí al mal de culpa, para dar razón del mal de pena, como hace la Sagrada Escritura, y como hacen casi todos los Padres de la Iglesia y los predicadores. Y a fin de que no se diga que esto sólo es bueno por predica, basta considerar que, después de las soluciones que hemos dado, nada más justo ni más exacto que este método. Porque habiendo encontrado Dios entre las cosas posibles, antes ya de sus decretos actuales, al hombre abusando de su libertad y labrándose su desgracia, no ha podido menos de darle la existencia, porque así lo exigía el

mejor plan general; de suerte que no habrá necesidad de decir con M. Jurieu que es preciso dogmatizar como San Agustín y predicar como Pelagio.

§ 266. Este método, que consiste en derivar el mal de pena del mal de culpa, y que no es posible censurar, sirve sobre todo para dar razón del mal físico mayor que existe: la condenación. Ernesto Sonerus[183], profesor en otro tiempo de filosofía en Altdorf (Universidad establecida en la República de Nuremberg), que pasaba por un excelente aristotélico, pero que al último fue reconocido como sociniano disimulado, escribió un pequeño discurso titulado Demostración contra la eternidad de las penas. Fundábala en el principio, que ha sido rebatido suficientemente, de que no hay proporción entre una pena infinita y una culpa finita. Me la envió impresa estando yo en Holanda; respondí que era preciso tener presente una consideración que M. Sonerus no tuvo en cuenta; y era que bastaba decir que la duración de la culpa era causa de la curación de la pena; que como los condenados subsisten siendo malos, no podían ser sacados de su desdicha, y que para justificar la continuación de sus sufrimientos, no había necesidad de suponer que el pecado se hacía de un valor infinito en razón del objeto infinito ofendido, que es Dios: tesis que yo no había animado lo bastante para dar sobre ella mi parecer. Yo sé que la opinión común de los escolásticos, de acuerdo con el Maestro de las sentencias, es que en la otra vida no hay mérito ni demérito; pero creo que no puede pasar por un artículo de fe si se toma en todo rigor. M. Fechtio[184], teólogo célebre de Rostock, la ha refutado muy bien en su libro sobre el estado de los condenados. Es falsa, dice (§ 59); Dios no puede mudar de naturaleza; la justicia le es esencial; la muerte ha cerrado la puerta de la gracia, pero no la de la justicia.

§ 267. He observado que muchos teólogos distinguidos han dado razón de la duración de las penas de los condenados en la forma en que yo acabo de hacerlo. Juan Gerhard[185], teólogo célebre de la confesión de Augsbourg *(in Locis Theol. loco de inferno,* § 60), aduce, entre otros argumentos, que los condenados tienen siempre mala voluntad, y carecen de la gracia que podría hacerla buena. Zacarías Ursino[186], teólogo de Heidelberg, formula esta pregunta, en su tratado *de Fide:* ¿por qué el pecado merece una pena eterna?, y después de alegar la razón vulgar de que el ofendido es infinito, aduce también esta otra: *quod non cessante peccato non potest cessare poena.* (No habiendo cesado el pecado, no puede cesar la

[183] Ernesto Soner, filósofo y médico, nació en Nuremberg a mediados del siglo XVI y murió en Altdorf en 1612. Publicó un comentario de la metafísica de Aristóteles, y escribió contra la eternidad de las penas en sus *Demonstrationes quid aeterna impiorum supplicia non arguant Dei justitiam sed injustitiam.* Escribió también sobre medicina: *Epistolae medicae; De Teophrastro Paracelso.*
[184] Juan Fechtio, teólogo reformado, nació en Helzbourg en Bisgau y murió en 1716. Fué profesor de teología en Rostock. Escribió numerosas obras teológicas. - Véase el Léxico de Jocher.
[185] Juan Gerhard, célebre teólogo reformado, nació en Quendlinbourg en 1582 y murió en 1637. Sus obras no son menos numerosas que las de Fechtio.
[186] Zacarías Ursino, teólogo protestante, nació en Breslau en 1534 y murió en Heidelberg en 1583. Escribió unos Comentarios sobre la Santa Escritura y sobre Aristóteles.

pena). Y el P. Drexelius[187], jesuíta, dice en su libro titulado Nicetas o La incontinencia vencida (lib. II, cap. XI, § 9): *"Nec mirum damnatos semper torqueri, continue blasphemant, et sic quasi semper peccant, semper ergo plectuntur."* (No es de admirar que los condenados sean atormentados siempre, pues blasfeman continuamente, y así como pecan siempre, del mismo modo siempre son castigados). La misma razón da y admite en su obra de la Eternidad (lib. II, cap. XV), diciendo: *"Sunt qui dicant, nec displicet reponsum: scelerati in locis infernis semper peccant, ideo semper puniuntur."* (Hay quienes digan, y no desagrada la respuesta: los malvados siempre pecan, por eso son castigados siempre). Con lo cual da motivo para pensar que esta opinión es bastante común entre los doctores de la Iglesia romana. Es cierto que alega también una razón más sutil, que toma del Papa Gregorio el Magno[188] (1. IV, Dial. cap. XLVI): que los condenados son castigados por toda una eternidad, porque Dios ha previsto por una especie de ciencia media que habrían pecado siempre, si siempre hubiesen vivido sobre la tierra. Pero es esta una hipótesis sobre la que hay mucho que decir. M. Fechtio cita también muchos célebres teólogos protestantes que sostienen la opinión de M. Gerhard, aunque también hace mención de otros que mantienen una distinta.

§ 268. El mismo M. Bayle en distintos puntos de su obra me ha suministrado pasajes de dos distinguidos teólogos de su partido, que se relacionan bastante con lo que acabo de decir. M. Jurieu, en un libro de la Unidad de la Iglesia, escrito contra el que M. Nicole había publicado sobre este asunto, cree (pág. 379) "que la razón nos dice que una criatura que no puede cesar de ser criminal, no puede cesar tampoco de ser desdichada." M. Jaquelot, en su libro (De la fe y de la razón) (p. 220), dice que "los condenados deben subsistir eternamente privados de la gloria de los bienaventurados, y que esta privación deberá ser origen y causa de todas sus penas, mediante las reflexiones que estas desgraciadas criaturas harán sobre los crímenes que les han privado de una felicidad eterna. Todo el mundo sabe qué punzantes disgustos y qué pena causa la envidia a los que se ven privados de un bien y de una felicidad inmensa que se les había ofrecido y que han rechazado, sobre todo cuando ven a otros que están gozando de ella." Este sentido es un poco diferente del de M. Jurieu, pero convienen ambos en que los condenados son causa ellos mismos de la continuación de sus tormentos. El origenista M. Le Clerc no se aleja enteramente de esta opinión, cuando dice en la Biblioteca Escogida (t. VII, p. 341): "Dios, que ha previsto que el hombre caería, no le condena por esto, y sí porque pudiendo levantarse, no se levanta; es decir, que conserva libremente sus malos hábitos hasta el fin

---

[187] El P. Drexel, jesuita, nació en Augsbourg en 1581 y murió en Munich en 1638. - Escribió un *Gymnasium patientiae; Rhetorica caelestis; Gazophylacium Christi,* y otras obras de títulos no menos singulares.

[188] Gregorio I el Magno, o San Gregorio, fué Papa en 590 y murió en 604. Fué uno de los más grandes Pontífices de la Iglesia romana, y de él recibió su nombre el calendario gregoriano. - Sus Obras completas, coleccionadas por la congregación de San Maure, se imprimieron en París en 4 vol. en folio, 1705. - Contienen las Morales sobre Job, además las Homilias y, sobre todo, catorce libros de Cartas.

de la vida." Si M. Le Clerc lleva este razonamiento más allá de la vida, atribuirá la continuación de las penas de los malos a la continuación de su culpa.

§ 269. M. Bayle dice: "que este dogma del origenista herético, en cuanto enseña que la condenación no se funda simplemente en el pecado, sino en la impenitencia voluntaria." ¿Pero esta impenitencia voluntaria no es una continuación del pecado? No quisiera yo que se dijera simplemente que es porque pudiendo levantarse el hombre, no se levanta; y yo añadiría que es porque el hombre no se ayuda con el auxilio de la gracia para levantarse. Pero después de esta vida, aunque se suponga que este auxilio cesa, siempre hay en el hombre que peca, en el acto mismo que está condenado, una libertad que le hace culpable y una potencia, aunque lejana, de levantarse, por más que no llegue nunca a convertirse en acto. Y nada empecé decir que ese grado de libertad, exento de necesidad, pero no exento de certidumbre, subsiste en los condenados lo mismo que en los bienaventurados. Además que los condenados no tienen necesidad del auxilio de que necesitan en esta vida, porque demasiado saben lo que es preciso creer acá abajo.

§ 270. El ilustre prelado de la Iglesia anglicana, que recientemente ha publicado un libro acerca del Origen del mal, sobre el cual hace M. Bayle observaciones en el segundo tomo de su Respuesta a un provinciano, habla con mucho ingenio de las penas de los condenados. El autor de las Nuevas de la república de las letras (junio 1703), presenta la opinión de este prelado, como si viniera a hacer de los condenados otros tantos dementes que sienten vivamente sus desdichas, y que, sin embargo, celebran su propia conducta, y prefieren existir, y existir como existen, a no existir absolutamente. Aman su situación, por desgraciada que sea, al modo que los encolerizados, los enamorados, los ambiciosos y los envidiosos se complacen en aquellas cosas que no hacen sino aumentar su desdicha. Se añade que los impíos habrán de tal manera acostumbrado su espíritu a formar falsos juicios, que añadirán constantemente otros nuevos y pasando eternamente de error en error, no podrán menos de desear siempre cosas de que no podrán gozar, y cuya privación les producirá desesperaciones inconcebibles, sin que la experiencia les pueda hacer jamás más sabios para el porvenir, porque por su propia falta tendrán del todo corrompido su entendimiento, y se habrán hecho incapaces de juzgar sanamente cosa alguna."

§ 271. Ya los antiguos concibieron la idea de que el diablo vive alejado de Dios voluntariamente en medio de sus tormentos, y que no querría libertarse sometiéndose. Han supuesto que un anacoreta, en una visión, arrancó de Dios la palabra de que recibiría en su gracia al príncipe de los malos ángeles si se prestaba a reconocer su falta; y que el diablo rechazó a este medianero de la manera más extraña. Por lo menos, los teólogos convienen por lo común en que los diablos y los condenados aborrecen a Dios y blasfeman de él, y semejante estado no puede menos de llevar consigo la continuación de la desdicha. Puede leerse sobre esto el sabio tratado de M. Fechtió sobre el estado de los condenados.

§ 272. Hubo un tiempo en que se creyó que no era imposible que un condenado se salvara. Todo el mundo conoce la anécdota o cuento que se refiere del Papa Gregorio el Magno, de

haber sacado del infierno, mediante sus súplicas, el alma del emperador Trajano, cuya bondad era tan celebrada, que lo que se deseaba respecto de los nuevos emperadores, era que superaran a Augusto en felicidad y a Trajano en bondad. Y se suponía que esta circunstancia fue origen del acto de piedad del Santo Padre: y Dios accedió a sus súplicas, según se dice, pero le prohibió hacer otras semejantes en lo sucesivo. Según esta fábula, las súplicas de San Gregorio tuvieron la misma fuerza que los remedios de Esculapio, quien hizo que Hipólito volviera de los infiernos; mas si hubiera repetido tales súplicas, Dios se hubiera enojado, como Júpiter, según dice Virgilio: *At Pater omnipotens aliquem indignatus ab umbris Mortalem infernis ad lumina surgere vitae, Ipse repertorem Medicinae talis et artis Fulmine Phoebigenam Stygias detrusit ad undas.* Mas el Padre omnipotente, indignado de que un mortal surgiese de las sombras infernales a la luz de la vida, con un rayo precipitó en la laguna Estigia a Febigena (hijo de Febo), autor de tal medicina y arte). Godescalco[189], monje del siglo IX, que dio mucho que hacer a los teólogos de su tiempo y aun a los del nuestro, pretendía que los réprobos debían pedir a Dios que se hicieran sus penas mas llevaderas; pero nadie tiene derecho a creerse réprobo mientras viva. Lo que se dice en la Misa de difuntos es más racional, pues se pide la disminución de las penas de los condenados; y, conforme a la hipótesis que nosotros acabamos de exponer, sería preciso desearles *meliorem mentem.* Como Orígenes se sirviera de un pasaje del salmo 77, vers. 9: "Dios no se olvidará de tener compasión, y no suprimirá todas sus misericordias en medio de su cólera", San Agustín responde (Enchirid, capítulo CXII), que puede suceder que las penas de los condenados duren eternamente, y que sean, sin embargo, mitigadas. Si el texto del salmo llegara hasta este punto, la disminución iría hasta el infinito en cuanto a la duración; y, sin embargo, tendría un non plus ultra en cuanto a la magnitud de la disminución, al modo que hay figuras asíntotas en geometría en las que una longitud infinita sólo forma un espacio finito. Si la parábola del rico malo representara el estado de un verdadero condenado, las hipótesis que los suponen tan locos y tan malos, no serían exactas. Pero la caridad que en ella se le atribuye respecto de sus hermanos, no parece convenir con el grado de maldad que se supone a los condenados. San Gregorio el Magno (IX, Mor. 39) cree que aquél temía que la condenación de sus hermanos aumentase la suya; pero este temor no cuadra con la condición natural de un malvado impenitente. Buenaventura[190], siguiendo al Maestro de las sentencias, dice que el rico malvado hubiera deseado ver condenado a todo el mundo; y que no siendo esto posible, deseaba con preferencia la salvación de sus hermanos a la de los demás. No hay mucha solidez en esta respuesta. Por lo contrario, la misión del Lázaro, que él deseaba, hubiera servido para salvar a muchos; y el que se complace tanto en la condenación de otro y desea la de todo el

---

[189] Godescalco, monje alemán, benedictino del siglo IX, defensor de la predestinación; murió en 870, y escribió: *Libellus de praedestinatione.*

[190] San Buenaventura, o Juan de Fidenza, ilustre místico del siglo XIII, nació en Baguarea, en Toscana, y murió en 1214 en Cellano. Entró en 1243 en la orden de los hermanos menores, fué obispo de Cellano y cardenal. - Las principales de sus obras son: *Theologica mystica, Ecclesiastica hierarchica, Itinera mentis ad Deum, Comentarios sobre las sentencias.* - Las obras de San Buenaventura han sido publicadas muchas veces: en Roma, 1586-96, 7 vol. en 8°; Lyón, 1668; Venecia, 1752-56, 14 vol. en 4°.

mundo, deseará quizá la de unos más que la de otros; pero, absolutamente hablando, no se sentirá inclinado a querer salvar a nadie. Sea lo que quiera, es preciso confesar que todo este pormenor es problemático, puesto que Dios nos ha revelado sólo lo que es preciso para temer la mayor de las desgracias, y no lo que es preciso para comprenderla.

§ 273. Ahora bien, puesto que no es ya dado recurrir al abuso del libre albedrío y a la mala voluntad para dar razones de los demás males, después de haber justificado el permiso divino de este abuso de una manera bastante evidente, el sistema común de los teólogos resulta justificado al mismo tiempo. Ahora sí que podemos ya buscar con toda seguridad el origen del mal en la libertad de las criaturas. La primera maldad nos es conocida, es la del diablo y de sus ángeles: el diablo peca desde el principio y el Hijo de Dios ha aparecido para deshacer las obras del diablo. (I. Juan, III, 8). El diablo es el padre de la maldad, fue homicida desde el principio, y no permaneció en la verdad. (Juan, VIII, 44). Y por esto Dios no perdonó a los ángeles que han pecado, sino que atándolos con cadenas de oscuridad, los arrojó al abismo para ser atormentados y reservados para el día del juicio (II. Ped., II, 4). Tiene reservados en oscuridad con cadenas eternas (es decir durables) hasta el juicio del gran día, a los ángeles que no han guardado su propia estancia. (Jud., V, 6). Es fácil observar que una de estas dos cartas debió ser vista antes por el autor de la otra.

§ 274. Al parecer, el autor del Apocalipsis quiso aclarar lo que los otros escritores canónicos dejaron en la oscuridad, y nos da cuenta de una batalla que se dio en el cielo. Miguel y sus ángeles lidiaban con el dragón, y lidiaban el dragón y sus ángeles. Pero éstos no fueron los más fuertes, y nunca más fue hallado su lugar en el Cielo. Y el gran dragón, aquella serpiente antigua llamada diablo y Satanás, que sedujo a todo el mundo, fue lanzado fuera y arrojado en tierra, y sus ángeles lo fueron con él. (Apoc., XII, 7, 8, 9). Porque aunque se ponga esta relación a continuación de la huída de la mujer al desierto, y se haya querido indicar con esto alguna revolución favorable a la Iglesia, parece que el plan del autor ha sido designar a un mismo tiempo la antigua caída del primer enemigo y una caída nueva de un enemigo nuevo. La mentira o la maldad nace de lo que es propio del diablo, *éktón ídion,* esto es, de su voluntad, porque estaba escrito en el libro de las verdades eternas, el cual contiene los posibles todos antes de todo decreto de Dios, que esta criatura se inclinaría libremente hacia el mal, si era creada. Lo mismo sucede con Eva y Adán; han pecado libremente, aunque el diablo les haya seducido. Dios entrega a los malos a un réprobo sentido (Rom., I, 28), abandonándoles a sí mismos y rehusándoles una gracia que no les debe y que hasta debe negársela.

§ 275. Se dice en la Escritura, que Dios endurece (Exod. IV, 21, y VII, 3; Es., LXIII, 17), que Dios envía un espíritu de mentira (Reg., XXII, 23); una eficacia de error para creer en la mentira (II, Thess., II, 11); que ha engañado al profeta (Ezch., XIV, 9); que ha mandado a *Zemei* maldecir (II, Samuel, XVI, 10); que los hijos de Elías no quisieron escuchar la voz de su padre, porque Dios quería hacerles morir (I, Samuel, Il. 25); que Dios ha quitado sus bienes a Job, aunque haya sido por la malicia de los bandoleros (Job, I, 21); que ha hecho surgir a Faraón, para mostrar en él su poder (Exod., IX, 16; Rom., IX, 17); que es como un

alfarero que hace un vaso para un uso vil (Rom., IX, 21); que oculta la verdad a los sabios y a los entendidos (Mateo, IX, 25); que habla por parábolas, a fin de que los que están fuera, viendo, no vean, y oyendo, no comprendan, porque de otra manera podrían convertirse y sus pecados les podrían ser perdonados (Marc., IV, 12; Luc., VIII, 10); que Jesús fué entregado por determinado consejo y providencia de Dios (Act., II, 23); que Poncio Pilatos y Herodes, con los gentiles y el pueblo de Israel, hicieron lo que la mano y el consejo de Dios había antes resuelto (Act., IV, 27, 28); que procedía del Eterno el que los enemigos endurecieran su corazón para presentarse en batalla contra Yorad, a fin de destruirlos sin dispensarles ninguna gracia (Jos., XI, 20); que el Eterno ha derramado en medio de Egipto un espíritu de vértigo, y le ha hecho errar en todas sus obras, como un hombre embriagado (Es., XIX, 14); que Roboan no escuchó la palabra del pueblo, porque la cosa era ya conducida así por el Eterno (I, Reg., XII, 15); que mudó los corazones de los egipcios, de manera que sintieron odio contra el pueblo escogido (Ps., c. V, 25).

§ 276. Mas todas estas expresiones y otras semejantes sólo indican que las cosas que Dios ha hecho sirven de ocasión a la ignorancia, al error, a la malicia y a las malas acciones, y contribuyen a ellas; pero es todo previsión de Dios y designio suyo el servirse de ellas para sus fines, puesto que razones superiores de su perfecta sabiduría le han determinado a permitir estos males y hasta a concurrir a ellos. *Sed non sineret bonum fieri male, nisi Omnipotens etiam de malo posset facere bene* (Pero no permitiría el Omnipotente que el bien se ejecutase malamente, si él mismo no pudiese sacar bien del mal), como dice San Agustín. Pero esto ya lo hemos explicado ampliamente en la segunda parte.

§ 277. Dios ha hecho al hombre a su imagen (Gen., I, 20); le ha hecho justo (Eccles., VII, 30); pero también le ha hecho libre. El hombre ha usado mal de la libertad y ha caído; pero subsiste siempre cierta libertad después de la caída. Moisés dice de parte de Dios: "Pongo hoy por testigo a los cielos y a la tierra contra vosotros, de que he puesto delante de ti la vida y la muerte, la bendición y la maldición; escoge, pues, la vida. (Deut., XXX, 8). Y así ha dicho el Eterno: yo pongo delante de vosotros el camino de la vida y el de la muerte (Jer., XXI, 8). Ha dejado al hombre con todo el poder de su consejo, dándole sus ordenanzas y sus mandamientos; si quieres, guardarás los mandamientos (o ellos te guardarán). Ha puesto delante de ti el fuego y el agua, para que extiendas tu mano a donde tú quieras." (Sirac., XV, 14, 15, 16). El hombre caído y no regenerado, está bajo el dominio del pecado y de Satanás; porque se complace en ello; es esclavo voluntario por su concupiscencia. Por eso el libre albedrío y el siervo albedrío son una misma cosa.

§ 278. "Nadie diga: yo soy tentado por Dios; sino que cada uno es tentado, arrastrado y adormecido por su propia concupiscencia. (Jac., I, 14). Y Satanás contribuye a ello, "ciega los sentimientos de los incrédulos." (II, Cor., IV, 1). Pero el hombre se entrega al demonio por sus mismos vicios; el placer que encuentra es el anzuelo por el que se deja prender. Platón lo ha dicho ya, y Cicerón lo repite: *Plato voluptatem dicebat escam malorum.* La gracia opone a aquel placer otro mayor, como ha observado San Agustín. Todo placer es el sentimiento de alguna perfección; se ama un objeto a medida que se advierten en él sus

perfecciones; mas nada sobrepuja a las perfecciones divinas, de donde resulta que la caridad y el amor de Dios producen el placer más grande que puede concebirse a medida que los hombres se dejan penetrar por estos sentimientos que no son ordinarios en ellos, porque están preocupados y como sumidos en objetos referentes a sus pasiones.

§ 279. Ahora bien; como nuestra corrección no es absolutamente invencible, y como no pecamos por necesidad, aún estando bajo la esclavitud del pecado, es preciso decir también que tampoco nos vemos auxiliados invenciblemente; y por eficaz que sea la gracia divina, hay motivos para afirmar que se la puede resistir. Pero cuando ella venza en efecto, se puede anticipar como cosa cierta e infalible que cederá a sus atractivos, ya reciba ella la fuerza de sí misma, ya cuente el medio de triunfar en la coincidencia de las circunstancias. Es preciso, por tanto, distinguir siempre entre lo infalible y lo necesario.

§ 280. El sistema de los que se llaman discípulos de San Agustín, no se aleja enteramente de esta opinión, con tal que se descarten ciertas cosas odiosas que se hallan ya en las expresiones de que se sirven, ya en los dogmas mismos. En cuanto a las expresiones, encuentro que en el uso de los términos, necesario o contingente, posible o imposible, es principalmente lo que da ocasión a disputas que causan mucho ruido. Por esta razón, como M. Loescher[191], el joven, ha observado en una disertación sobre el decreto absoluto, Lutero, en su libro De servo arbitrio, ha tratado de hallar una palabra que cuadrara mejor a lo que quería explicar que la de necesidad. Generalmente hablando, parece ser más racional y más propio decir que la obediencia a los preceptos de Dios es siempre posible aún a los no regenerados; que la gracia puede siempre resistirse aún por los más santos, y que la libertad está exenta, no sólo de coacción, sino también de necesidad, aunque jamás existe sin la certidumbre infalible o sin la determinación inclinante.

§ 281. Sin embargo, hay, por otra parte, un sentido en el que se puede decir que en ciertas ocasiones el poder de obrar bien falta muchas veces aún a los justos; que los pecados son con frecuencia necesarios hasta para los regenerados; que es imposible a veces el no pecar; que la gracia es irresistible, y que la libertad no está exenta de necesidad. Pero estas expresiones son menos exactas y menos convenientes en las circunstancias en que hoy día nos encontramos; y hablando en absoluto, están sujetas a equivocaciones, además de tener, por otra parte, algo de lenguaje popular, en el que los términos se emplean con mucha latitud. Hay, sin embargo, circunstancias que las hacen aceptables, y si se quiere, útiles, y encontramos que autores santos y ortodoxos, y hasta las Santas Escrituras, se han servido de frases en uno y otro sentido, sin que haya entre ellas una verdadera oposición, como no la hay entre el apóstol Santiago y San Pablo, y sin que por esto resulte error por una u otra parte a causa de la ambigüedad de los términos. Y de tal manera estamos acostumbrados a estas diversas maneras de hablar, que muchas veces se encuentra dificultad en decir

[191] Valentín Ernesto Loescher, teólogo reformado, hijo de Gaspar Loescher, también teólogo. Nació en 1672 y murió en 1749. Entre otras muchas obras teológicas y filosóficas escribió: *De Claudii Pasoni doctrina, Oratio contra Lockium et Thomasium, Proenotiones theologicoe contra naturalistas et fanáticos, De paroxiymis decreti absoluti.*

precisamente cuál es el sentido más natural y que esté más en uno *(quis sensus magis naturalis, obvius, intentus).* A veces se encuentran en un mismo autor miras distintas en diferentes pasajes, siendo unas mismas maneras de hablar más o menos recibidas o aceptables antes o después de la decisión de algún hombre grande o de una autoridad que merezca respeto y que se siga; lo cual es causa de que se autoricen o se destierren ciertas expresiones según la ocasión y según los tiempos; pero esto no afecta nada al sentido, ni a la fe, si se procura explicar suficientemente los términos.

§ 282. No se necesita más que fijarse bien en las distinciones, como las que nosotros hemos hecho entre lo necesario y lo cierto, y entre la necesidad metafísica y la necesidad moral. Y lo mismo sucede con la posibilidad y la imposibilidad, puesto que el suceso cuyo opuesto es posible, es contingente; como aquel cuyo opuesto es imposible, es necesario. Con razón se distingue también entre un poder próximo y un poder remoto; y según estos diferentes sentidos, se dice que una cosa o se puede, o no se puede. Cabe decir en cierto sentido, que es necesario que los bienaventurados no pequen; que Dios mismo escoja lo mejor; que el hombre siga el partido que más le impresione; pero esta necesidad no es opuesta a la contingencia, porque no es la que se llama lógica, geométrica, o metafísica cuyo opuesto implica contradicción. M. Nicole se sirvió en cierta ocasión de una comparación que no es mala. Se tiene por imposible que un magistrado sabio y formal, que no ha perdido el sentido, incurra públicamente en una gran extravagancia, como sería, por ejemplo, el correr por las calles desnudo para dar que reír. Lo mismo sucede en cierta manera con los bienaventurados; son también capaces de pecar, y la necesidad que se lo prohíbe es de esta misma especie. En fin, encuentro también que la voluntad es un término tan equivoco, como el de poder y el de necesidad. Porque he observado que los que se sirven de este axioma: que no deja de hacerse aquello que se quiere cuando se puede, y que infieren de aquí que Dios no quiere la salvación de todos, entienden o hablan de una voluntad decretoria; y sólo en este sentido puede sostenerse esta proposición: que el sabio nunca quiere aquello que sabe que no habrá de suceder. En cambio, puede decirse, tomando el término voluntad en un sentido más general, y más conforme con el uso, que la voluntad del sabio está inclinada antecedentemente a todo bien, aunque al último resuelva hacer lo que es más conveniente. Y así sería un gran error rehusar a Dios esta inclinación formal y fuerte a salvar a todos los hombres, de que habla la Sagrada Escritura, y aun el atribuirle una aversión primitiva que le aleje desde luego de desear la salvación de mucho, *odium antecedaneum.* Debe sostenerse más bien que el sabio tiende a todo bien en tanto que es bien en proporción de sus conocimientos y de sus fuerzas, pero que sólo produce lo mejor realizable. Los que admiten esto y no dejan al mismo tiempo de negar la voluntad antecedente en Dios de salvar a todos los hombres, sólo pecan por el mal uso del término, con tal que reconozcan, por otra parte, que Dios da a todos los auxilios suficientes para que puedan salvarse, si quieren servirse de ellos.

§ 283. En los mismos dogmas de los discípulos de San Agustín, no puedo aceptar la condenación de los niños no regenerados, ni, en general, la que procede únicamente del pecado original. Yo no puedo creer, tampoco, que Dios condene a los que carecen de las

luces necesarias. Puede creerse con muchos teólogos, que los hombres reciben muchos auxilios que nosotros ignoramos, aun cuando sólo sea en el acto de la muerte. Tampoco parece necesario que los que se salvan, lo sean siempre por una gracia eficaz por sí misma, independiente de las circunstancias. Tampoco creo que haya necesidad de decir que todas las virtudes de los paganos eran falsas, y que todas sus acciones eran pecados; aunque sea cierto que lo que no procede de la fe o de la rectitud del alma ante Dios está inficionado de pecado, cuando menos virtualmente. En fin, sostengo que Dios no puede obrar como al azar por un decreto absolutamente absoluto, o por una voluntad independiente de motivos racionales. Y estoy convencido de que en la dispensa de sus gracias se mueve por razones en que entra la naturaleza de los objetos, porque de otra manera no obraría conforme a su sabiduría; pero concedo, sin embargo, que estas razones no están ligadas necesariamente a las buenas o menos malas cualidades naturales de los hombres, como si Dios sólo diera estas gracias según estas buenas cualidades; aunque sostengo, como ya he dicho más arriba, que se toman en cuenta como todas las demás circunstancias, puesto que nada puede quedar en olvido cuando se trata de las miras de la suprema sabiduría.

§ 284. Excepto en estos puntos y algunos pocos más, en que San Agustín parece oscuro y hasta chocante, creo yo que podemos acomodarnos a su sistema. Sienta que de la sustancia de Dios sólo puede salir un Dios, y que la criatura, por tanto, ha salido de la nada. (Augustin, De lib. arb., lib. I. c. II). Esto es lo que hace al hombre imperfecto, defectuoso y corruptible. *(De Genes. ad litt, c. XV; contr. Epistolam Manichaei, c. XXXVI).* El mal no procede de la naturaleza, sino de la mala voluntad. (En todo el Libro de la naturaleza del bien). Dios no puede mandar nada que sea imposible. *"Firmissime creditur Deum justum et bonum imposibilia non potuise praecipere. (Lib. de Nat. et Grat., c. XLIII. c. LX) . Nemo peccat ira eo, quod caveri non potest. (Lib. III, de lib. arb. c. XVI, X VII, 1. I: Retract. c. XI, XII, XV)".* Bajo un Dios justo nadie puede ser desgraciado, si no lo merece, *neque sub Deo justo miser esse quisquam, nisi mereatur, potest* (Lib. I, c. XXXII). El libre albedrío no puede realizar los mandatos de Dios sin el auxilio de la gracia. *(Ep. ad Hilar. Caesaraugustam).* Sabemos que la gracia no se da según los méritos. (Ep. 106, 107, 120). El hombre en el estado de integridad tenía el auxilio necesario para poder obrar bien, si quería, pero el querer dependía del libre albedrío; *"habebat adjutorium, per quod posset, et sine quo non vellet, sed non adjutorium quo vellet."* (Lib. de corrupt., c. X, XI y XII). Dios ha dejado a los ángeles y a los hombres que ensayaran lo que pudiesen hacer por su libre albedrío, y después lo que pudiesen su gracia y su justicia. (D. c. X, XI, XII). El pecado ha apartado al hombre de Dios, para torcerle hacia las criaturas. (Lib. I, qu, 2 ad Simpl.). Complacerse es tener la libertad de un esclavo. (Enchir., c. CIII). *"Liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per illud peccent maxime omnes, qui cum delectatione peccant."* (De tal modo no pereció en el pecador el libre albedrío, que con él principalmente pecan todos los que pecan con deleite.) (Lib. I, ad Bonifac. c. II, III).

§ 285. Dios dice a Moisés: tendré misericordia del que tendré misericordia, y seré clemente para con el que seré clemente. (Exod., c. XXXIII, 19). Luego no es del que quiere, ni del que corre, sino de Dios, que tiene misericordia (Rom. IX, 15, 16). Lo cual no impide que todos

aquellos que tienen buena voluntad y que perseveran en ella, se salven. Pero Dios les da el querer y el obrar. Tiene misericordia de quien quiere, y al que quiere endurece. (Rom. IX, 29). Sin embargo, el mismo apóstol dice que Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad; lo cual yo no pretendo interpretar, cómo lo hace San Agustín en algunos pasajes, como si significase que sólo se salvan aquellos cuya salvación quiere Dios, o como si quisiese salvar *non singulos generum, sed genera singulorum.* Yo prefiero decir que no hay ninguno cuya salvación no quiera Dios, en cuanto lo permiten razones más poderosas, que hacen que Dios salve sólo a aquellos que aceptan la fe que les ha ofrecido, y que se someten a ella por virtud de la gracia que les ha sido dada, según convenía a la integridad del plan de sus obras, el cual no ha podido ser concebido de modo mejor.

§ 286. En cuanto a la predestinación a la salvación, ella comprende también, según San Agustín, la disposición de los medios que habrán de conducir a ese fin. *"Praedestinatio sanctorum nihil aliud est, quam praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur.* (La predestinación de los santos no es otra cosa que la presciencia y preparación de los beneficios de Dios, con los cuales ciertísimamente se libran los que se libran). (Lib. De Predest., c. XIV). No la concibe, por tanto, como un decreto absoluto; quiere que haya una gracia que no puede desechar ningún corazón endurecido, porque Dios la da principalmente para quitar la dureza de los corazones (Lib. De Praedest., c. VIII; 1° de Grat., c. XIII, XIV). Yo no encuentro, sin embargo, que San Agustín exprese con bastante claridad que esta gracia, que somete al corazón, es siempre eficaz por sí misma. Y no sé si se habría podido sostener, sin que le chocara, que un mismo grado de gracia interna triunfara en uno cuando es ayudado por las circunstancias, y no en otro.

§ 287. La voluntad es proporcionada al sentimiento que tenemos del bien, y le sigue según predomina. *"Si utrumque tantumdem diligimus, nihil horum dabimus. Item, quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est."* (Si igualmente amamos una y otra cosa, ninguna de las dos daremos. Del mismo modo, es necesario que obremos de acuerdo a aquello que más nos deleita). (In. C. V, ad Gal.) He explicado ya cómo mediante todo esto tenemos verdaderamente un gran poder sobre nuestra voluntad. San Agustín discrepa algo de esto, aunque no es mucho lo que se separa, como cuando dice que nada hay que esté tanto en nuestro poder como la acción de nuestra voluntad, dando una razón de ello que casi es idéntica; porque, dice, esta acción está dispuesta en el momento que nosotros queremos: *"Nihil tam in nostra potestate est, quam ipsa voluntas, ea enim mox ut volumus praesto est."* (Nada está tanto en nuestra potestad, como la misma voluntad, porque aquélla está dispuesta en el momento en que queremos). (L. III, De Lib. arb., c. III, 1. V de Civ. Dei, c. X). Pero esto sólo significa que nosotros queremos cuando queremos, y no que queremos lo que deseamos querer. Hay motivo para decir con él: *Aut voluntas non est, aut libera dicenda est.* (O la voluntad no existe, o debe ser libre). (D. I, III, c. III), y que lo que lleva la voluntad al bien infaliblemente, o ciertamente, no la impide de ser libre." *Perquam absurdum est, ut ideo dicamus non pertinere ad voluntatem (libertatem) nostram, quod beati esse*

voluntatem (libertatem) sed necessitatem habere justitiae quia non potest velle peccar. Certe Deus ipse numquid quia peccare non potest, ideo liberum arbitrium habere negandus est? (Es sumamente absurdo, digamos, que no corresponde a nuestra voluntad (a la libertad) el querer ser bienaventurados, porque o podemos no querer lo absolutamente por no sé qué buena contrición de la naturaleza. Ni nos atrevemos a decir que Dios no tiene voluntad (libertad), sino necesidad de justicia, porque no puede querer pecar. ¿Por ventura ha de negarse que Dios tiene libre albedrío, porque ciertamente no puede pecar?) (De Nat. et Grat., c. XLVI, XLVII, XLVIII, XLIX). Dice además, con mucha razón, que Dios da el primer impulso bueno, pero que después el hombre obra también. *Aguntur ut agant, non ut ipsi nihil agant* (Son impulsados a que obren, pero no para que no hagan nada). (De Corrup., c. II).

§ 288. Hemos sentado que el libre albedrío es la causa próxima del mal de culpa y luego del mal de pena; si bien es cierto que la imperfección originaria de las criaturas, que está representada en las ideas eternas, es la primera y la más lejana. Sin embargo, M. Bayle se opone siempre a este uso del libre albedrío y no quiere que se le atribuya la causa del mal; así que es preciso oír sus objeciones, pero será bueno antes aclarar más la naturaleza de la libertad. Hemos hecho ver que la libertad, tal como se explica en las escuelas de teología, consiste en la inteligencia, que envuelve un conocimiento distinto del objeto de la deliberación; en la espontaneidad, con la que nos resolvemos, y en la contingencia, es decir, en la exclusión de la necesidad lógica o metafísica. La inteligencia es como el alma de la libertad, y el resto es como el cuerpo y la base. La sustancia libre se determina por sí misma, y esto, según el motivo del bien, percibido por el entendimiento, que la inclina necesitarla; y todas las condiciones de la libertad están comprendidas en estas pocas palabras. Conviene, sin embargo, mostrar que la imperfección que se encuentra en nuestros conocimientos y en nuestra espontaneidad, y la indeterminación infalible que va envuelta en nuestra contingencia, no destruyen ni la libertad ni la contingencia.

§ 289. Nuestro conocimiento es de dos clases: distinto o confuso. El conocimiento distinto, o la inteligencia, tiene lugar en el verdadero uso de la razón; pero los sentidos nos suministran pensamientos confusos. Y podemos decir que estamos libres de esclavitud en tanto que obramos con un conocimiento distinto, pero que estamos sometidos a las pasiones en tanto que nuestras percepciones son confusas. En este sentido es cierto que no tenemos toda la libertad que sería de desear, y podemos decir con San Agustín, que estando sometidos al pecado, tenemos la libertad de un esclavo. Sin embargo, un esclavo, esclavo y todo, no deja de tener la libertad de escoger, atendida la situación en que se encuentra, por más que se halle muchas veces en la dura necesidad de escoger entre dos males, porque una fuerza superior no le permite alcanzar los bienes a que aspira. Y lo que el vínculo y la coacción hacen en este esclavo, se verifica en nosotros por las pasiones, que ejercen una violencia dulce, pero no por eso menos perniciosa. Queremos en verdad sólo lo que nos agrada, pero por desgracia lo que nos agrada al presente, es muchas veces un verdadero mal que nos desagradaría si tuviéramos abiertos los ojos del entendimiento. Sin embargo, este mal estado en que se halla el esclavo y en que nos hallamos nosotros, no

impide que podamos hacer una elección libre (como la hace el esclavo), de lo que nos complazca más en la situación a que nos vemos reducidos, según nuestras fuerzas y nuestros conocimientos presentes.

§ 290. Con respecto a la espontaneidad, nos pertenece en tanto que tenemos en nosotros el principio de nuestras acciones, como Aristóteles lo comprendió muy bien. Es cierto que las impresiones de las cosas exteriores nos apartan muchas veces de nuestro camino, y que comúnmente se ha creído que, por lo menos en este punto, una parte de los principios de nuestras acciones estaba fuera de nosotros, y confieso que acomodándose al lenguaje del vulgo, se ve uno obligado a hablar así en cierto sentido sin faltar a la verdad; pero cuando trata de expresarse de una manera exacta, sostengo que nuestra espontaneidad no experimenta excepción, y que las cosas exteriores no tienen influencia física sobre nosotros, hablando con todo el rigor filosófico.

§ 291. Para entender mejor este punto, es preciso saber que una espontaneidad exacta es común a nosotros y a todas las sustancias simples, y que en la sustancia inteligente o libre, la espontaneidad se hace o viene a ser el imperio sobre sus acciones. Lo cual sólo puede explicarse satisfactoriamente por el sistema de la armonía preestablecida que yo he propuesto hace ya muchos años. En él hago ver que naturalmente cada sustancia simple tiene percepción, y que su individualidad consiste en la ley perpetua que forma la serie de las percepciones que son propias de ella, y que nacen naturalmente las unas de las otras, para hacerse presente el cuerpo que le ha sido asignado, y por su medio el universo entero, según el punto de vista propio de esta sustancia simple, sin que tenga necesidad de recibir ninguna influencia física del cuerpo; así como el cuerpo igualmente, por su parte, se acomoda a las voliciones del alma por sus propias leyes y, por consiguiente, sólo le obedece en cuanto estas leyes lo permiten. De donde se sigue que el alma tiene en sí misma una perfecta espontaneidad, de manera que sólo depende de Dios y de sí misma en sus acciones.

§ 292. Como este sistema no ha sido conocido antes, se han buscado otros medios para salir de este laberinto, y los mismos cartesianos se han visto preocupados con respecto al libre albedrío. No se dieron por satisfechos con las facultades de la Escuela, y creyeron que todas las acciones del alma, al parecer, son determinadas por lo que procede de fuera, según las impresiones de los sentidos y, por último, que todo está dirimido en el universo por la providencia de Dios. Pero de aquí nacía naturalmente la objeción de que no hay libertad. A esto Descartes respondía que estamos seguros de la existencia de esta providencia por la razón, pero que estamos seguros también de nuestra libertad por la experiencia interior que tenemos de ella, y que es preciso creer en una y otra, aunque ignoremos el medio de conciliarlas.

§ 293. Esto era cortar el nudo gordiano y responder a la conclusión de un argumento, no resolviéndole, sino oponiéndole otro contrario; lo cual no es conforme a las leyes que deben presidir a los debates filosóficos. Sin embargo, la mayor parte de los cartesianos se

han acomodado a este modo de pensar de Descartes, aunque se ve que la experiencia interior que alegan no prueba lo que ellos pretenden, según M. Eayle lo ha demostrado perfectamente. M. Regis (Philos., t. I. Metal, 1. II, parte II, cap. XXII), parafrasea de esta manera la doctrina de M. Descartes: "La mayor parte de los filósofos, dice, han caído en error, en cuanto los unos, no pudiendo comprender la relación que hay entre las acciones libres y la providencia de Dios, han negado que Dios fuese la causa eficiente y primera de las acciones del libre albedrío, lo cual es un sacrilegio; y los otros, no pudiendo concebir la relación que hay entre la eficacia de Dios y las acciones libres, han negado que el hombre esté dotado de libertad, lo cual es una impiedad. El medio que hay entre estos dos extremos consiste en decir (Id. ibid., p. 474) que aun cuando no podamos comprender todas las relaciones que hay entre la libertad y la providencia de Dios, no por eso dejamos de estar obligados a reconocer que somos libres y dependientes de Dios, porque estas dos verdades son igualmente conocidas, la una por la experiencia y la otra por la razón, y que la prudencia aconseja que no se abandonen verdades que se tienen por seguras, porque no puedan concebirse las relaciones que tienen con otras que se conocen."

§ 294. M. Bayle observa al margen, "que estas expresiones de M. Regis no indican que conozcamos relaciones entre las acciones del hombre y la providencia de Dios que nos parezcan incompatibles con nuestra libertad." Añade que éstas son expresiones amañadas que no muestran el estado de la cuestión. "Los autores suponen —dice— que la dificultad nace tan sólo de que nos faltan luces; cuando debieron decir que nace principalmente de las luces que tenemos y que no podemos concordar (en opinión de M. Bayle) con nuestros misterios." Esto es justamente lo que yo he dicho en el principio de esta obra: que si los misterios fuesen irreconciliables con la razón, y si hubiese objeciones insolubles, lejos de encontrar el misterio incomprensible, comprenderíamos su falsedad. Es cierto que aquí no se trata de ningún misterio, sino sólo de la religión natural.

§ 295. He aquí cómo combate M. Bayle estas experiencias internas sobre las cuales los cartesianos sientan la libertad; pero comienza haciendo reflexiones con las que yo no puedo estar conforme. "Los que no examinan a fondo, dice, (Diccionario, art. Helen.) lo que pasa en ellos, se convencen fácilmente de que son libres, y que si su voluntad se dirige al mal, es por su falta, es por una elección que son dueños de hacer. Los que forman otro juicio, son personas que han estudiado con cuidado los resortes y las circunstancias de sus acciones, y que han reflexionado debidamente sobre el progreso del movimiento de su alma. Estas personas, por lo ordinario, dudan de su libre albedrío, y llegan hasta persuadirse de que su razón y su espíritu son esclavos que no pueden resistir a la fuerza que les arrastren adonde no querrían ir. Esta clase de personas es principalmente la que atribuye a los dioses la causa de sus malas acciones."

§ 296. Estas palabras me recuerdan las del canciller Bacón, que dice que la filosofía conocida someramente nos aleja de Dios; pero que, profundizándola, nos vuelve a la religión. Lo mismo sucede con los que reflexionan sobre sus acciones; les parece de pronto que todo lo que hacemos nace de impulso de ogro; y que todo lo que concebimos viene de

fuera por los sentidos, y se graba en el vacío de nuestro espíritu, *tanquam in tabula rasa.* Pero una meditación más profunda nos hace ver, que todo (lo mismo las percepciones que las pasiones) nace de nuestro propio fondo con una plena espontaneidad.

§ 297. Sin embargo, M. Bayle cita poetas que pretenden disculpar a los hombres haciendo que caiga la falta sobre sus dioses. Medea habla así en Ovidio: *Frustra, Medea, repugnas. Nescio quis Deus obstat, ait.* (En vano luchas, Medea. No sé qué Dios es el que resiste, dice). Y un poco después Ovidio le hace decir: *Sed trahit invitam nova vis, aliudque cupido Mens aliud suadet: video meliora proboque, Deteriora sequor.* (Nueva fuerza arrastra, una cosa aconseja la pasión, y otra la mente; veo lo mejor y lo apruebo. Sigo lo peor). Pero puede citarse a Virgilio en sentido opuesto, cuando hace decir a Nisus con más razón: *Dine hunc ardorem mentibus addunt, Euryale, an sua cuique Deus fit* dira cupido? (¿Por ventura los dioses infunden este ardor en la mente, Eurialo, o su propia funesta pasión se convierte en Dios para cada cual?)

§ 298. M. Wittichius creyó al parecer, que en efecto nuestra independencia no es más que aparente. Porque en su disertación, *De Providentia Dei actuali* (número 61), hace consistir el libre albedrío en vernos llevados de tal manera hacia los objetos que se presentan a nuestra alma para afirmarlos o negarlos, amarlos o aborrecerlos, que no sentimos que fuerza alguna exterior nos determine a ello. Y añade que cuando el mismo Dios produce nuestras voliciones, entonces es cuando obramos más libremente; y cuanto más eficaz y poderosa es la acción de Dios sobre nosotros, tanto más dueños somos de nuestras acciones. *"Quia enim Deus operatur ipsum velle, quo efficacius operatur, eo magis volumus; quod autem, cum volumus, facimus, id maxime habemus in nostra potestate.* (Pues Dios es el que produce en nosotros el querer, queremos tanto más intensamente, cuanto él obra más eficazmente; mas lo que hacemos, cuando queremos, lo tenemos principalmente en nuestra potestad). Es cierto que cuando Dios produce una volición en nosotros, produce una acción libre; pero me parece que aquí no se trata de la causa universal, o de esta producción de la voluntad que le conviene en tanto que es una criatura, cuya parte positiva es en efecto creada continuamente por el concurso de Dios, como cualquiera otra realidad absoluta de las cosas. Aquí se trata de las razones de querer y de los medios ele que Dios se vale cuando nos da una buena voluntad, o nos permite tener una mala. Siempre somos nosotros los que la producimos buena o mala, porque es nuestra acción; pero siempre hay razones que nos ponen en el caso de obrar sin daño de nuestra espontaneidad, ni de nuestra libertad. La gracia no hace más que dar impresiones que contribuyen a querer por motivos adecuados tales como pueden ser una atención, un *dic cur hic,* un placer agradable. Se ve claramente que esto de ninguna manera daña a la libertad, como no la dañaría tampoco un amigo que aconsejara y suministrara motivos de obrar. Y así M. Wittichius no ha respondido bien a la cuestión, como no lo ha hecho tampoco M. Bayle, y el concurso de Dios aquí de nada sirve.

§ 299. Pero veamos otro pasaje más racional del mismo M. Bayle, donde combate mejor ese supuesto nacimiento vivo de la libertad con que se prueba ésta, según los cartesianos. Sus

palabras son sumamente notables y dignas de consideración, y se encuentran en la Respuesta a un provinciano, capítulo III (tomo III, página 761 y siguientes). Fue aquí lo que dice: "Por el sentimiento claro y distinto que tenemos de nuestra existencia, no discernimos si existimos por nosotros mismos o si recibimos de otro lo que somos. Sólo por medio de la reflexión discernimos esto, es decir, meditando sobre la impotencia en que estamos de conservarnos todo lo que quisiéramos, y de librarnos de la dependencia de los seres que nos rodean, etcétera. Es bien seguro que los paganos (lo mismo debe decirse de los socinianos, puesto que niegan la creación), jamás han llegado al conocimiento del dogma verdadero de que hemos sido hechos de la nada y que de la nada somos sacados en cada momento de nuestra duración. Han creído falsamente que todas las sustancias que Universo existen por sí mismas y que nunca pueden ser anonadadas; y que, por tanto, no dependen de ninguna otra cosa más que respecto de sus modificaciones, que están sujetas a ser destruidas por la acción de una causa externa. ¿No nace este error de que no sentimos la acción creadora que nos conserva y de que sólo sentimos que existimos, do que lo sentimos —digo yo— de una manera que nos mantendría eternamente en la ignorancia de la causa de nuestro ser, si no hubiera habido otras luces que nos auxiliaran? Digamos igualmente que el sentimiento claro y puro que tenemos de los actos de nuestra voluntad no nos permite discernir si lo debemos a nosotros mismos o si lo recibimos de la misma causa que nos da la existencia. Y así, es preciso recurrir a la reflexión o a la meditación para hacer este discernimiento. Ahora bien: siento como un hecho que por medio de meditaciones puramente filosóficas jamás puede llegarse a una certidumbre bien fundada de que somos nosotros la causa eficiente de nuestras voliciones; porque toda persona que examine bien las cosas, conocerá evidentemente que si sólo fuéramos un sujeto pasivo respecto de la voluntad, tendríamos los mismos sentimientos de experiencia que tenemos cuando creemos ser libres. Supóngase, por gusto, que Dios haya arreglado de tal manera las leyes de la unión del alma con el cuerpo, que todas las modalidades de aquélla, sin exceptuar ninguna, estén necesariamente ligadas entre sí con la interposición de las modalidades del cerebro; se comprende que no nos sucederá más que lo que ahora experimentarnos, y habrá en nuestra alma el mismo enlace de pensamientos, desde la percepción de los objetos de los sentidos, que es la primera etapa, hasta las voliciones más fijas, que son la última. Habrá en esta serie el sentimiento de las ideas, el de las afirmaciones, el de las irresoluciones, el de las veleidades y el de las voliciones. Porque sea que el acto de querer haya sido impreso en nosotros por una causa exterior, sea que lo produzcamos nosotros mismos, siempre resultará igualmente cierto que queremos y que sentimos que queremos; y como esta causa exterior puede mezclar todo el placer que quiera en la volición que nos imprime, podemos sentir algunas veces que los actos de nuestra voluntad nos agradan infinitamente y que nos conducen en el sentido de la pendiente de nuestras más fuertes inclinaciones. No sentiremos coacción, y ya conocéis la máxima: *Voluntas non potest cogi.* ¿No comprendéis claramente que si a una veleta se la imprimiese siempre y a la vez (de suerte, sin embargo, que la prioridad de naturaleza, o si se quiere, una prioridad de instante real, cuadrase con el deseo de moverse) el movimiento hacia un cierto punto del horizonte y el deseo de girar en ese sentido, estaría muy persuadida de que se movía de suyo para ejecutar los deseos que ella formase? supongo

que ella ignoraría que había vientos y que una causa extraña hacía cambiar a la vez su situación y sus deseos. Pues nosotros nos hallamos naturalmente en este mismo estado; no sabemos si una causa invisible nos obliga a pasar sucesivamente de un pensamiento a otro. Por consiguiente, es natural que los hombres se convenzan de que ellos son los que se determinan y se resuelven por sí mismos. Mas falta examinar si se engañan en esto como en otra infinidad de cosas que afirman por una especie de instinto y sin haber acudido a las meditaciones filosóficas. Y puesto que hay dos hipótesis sobre lo que pasa en el hombre; la una, que dice que éste no es más que un sujeto pasivo; la otra, que tiene virtudes activas; no se puede racionalmente preferir la segunda a la primera, mientras sólo se aleguen pruebas de sentimiento; porque nosotros sentiremos con igual fuerza que queremos esto o aquello, ya hayan sido todas nuestras voliciones impresas en nuestra alma por una causa exterior o invisible, ya las formemos nosotros mismos."

§ 300. Aquí aparecen muy preciosos razonamientos, que tienen mucha fuerza contra los sistemas ordinarios; pero que carecen de ella respecto del de la armonía preestablecida, el cual nos lleva más lejos de lo que podíamos ir antes. M. Bayle sienta como un hecho, por ejemplo, "que por medio de meditaciones puramente filosóficas no se puede llegar a una certidumbre bien fundada de que somos la causa eficiente de nuestras voliciones"; pero yo no puedo concederle esto, porque la base de este sistema prueba indudablemente, que en el curso de la naturaleza cada sustancia es la causa única de todas sus acciones, y que está libre de toda influencia física procedente de cualquiera otra sustancia, excepto el concurso ordinario de Dios. Este sistema hace ver que nuestra espontaneidad es verdadera, y no sólo aparente, como W. Wittichius creía. M. Bayle sostiene igualmente por las mismas razones (capítulo 170, página 1132), que si hubiera un *Fatum Astrologicum*, no destruiría la libertad; y yo se lo concedería, si consistiese ésta sólo en una espontaneidad aparente.

§ 301. La espontaneidad de nuestras acciones no puede por tanto ponerse en duda, y Aristóteles la ha definido muy bien, diciendo que una acción es espontánea cuando su principio está en la persona que obra. *Spontaneum est, cujus principium est in agente.* Y por esto nuestras acciones y nuestras voliciones dependen enteramente de nosotros. Es cierto que no somos dueños de nuestra voluntad directamente aunque seamos su causa; porque escogemos las voliciones, como escogemos nuestras acciones por nuestras voliciones. Sin embargo, tenemos cierto poder aún sobre nuestra voluntad, porque podemos contribuir indirectamente a querer otra vez aquello que queríamos querer al presente, como ya lo he demostrado más arriba, lo cual, propiamente hablando, no es una veleidad; y es también en esto en lo que tenemos un imperio particular y hasta sensible sobre nuestras acciones y sobre nuestras voliciones, el cual resulta de la espontaneidad unida a la inteligencia.

§ 302. Hasta aquí hemos explicado las dos condiciones de la libertad de que habla Aristóteles, es decir, la espontaneidad y la inteligencia, que se ven unidas en nosotros en la deliberación, mientras que las bestias carecen de esta segunda condición. Pero los escolásticos exigen aún una tercera que llaman la indiferencia. Y en efecto, es preciso admitirla, si indiferencia significa tanto como contingencia, porque ya dije antes que la

libertad debe excluir la necesidad absoluta y metafísica o lógica. Pero, como ya he explicado más de una vez, esta indiferencia, esta contingencia, esta no necesidad —si se me permite decirlo así—, que es un atributo característico de la libertad, no impide el que se tenga inclinaciones más fuertes por el partido que se escoge; y de ninguna manera exige que se sea absoluta o igualmente indiferente, en medio de los dos partidos opuestos.

§ 303. Por consiguiente, sólo admito la indiferencia en un sentido, en cuanto significa lo mismo que contingencia o no necesidad. Pero, según he dicho ya más de una vez, yo no admito una indiferencia de equilibrio, y creo que nunca se elige cuando se es absolutamente indiferente. Semejante elección sería una especie de puro azar, sin razón determinante, ni manifiesta, ni oculta. Pero un azar semejante, una casualidad absoluta y real de tal especie, es una quimera que jamás se encuentra en la naturaleza. Todos los sabios convienen en que el azar no es más que una cosa aparente, como la fortuna; la ignorancia de las causas lo determina. Pero si hubiese esa indiferencia vaga, o bien, si se escogiese sin que hubiera nada que nos llevara a escoger, el azar sería ya algo real, semejante a aquella pequeña declinación de los átomos que tiene lugar sin motivo y sin razón, y que Epicuro introdujo para evitar la necesidad, de que tanto se burló Cicerón con mucha razón.

§ 304. Esta declinación tenía una causa final en el espíritu de Epicuro, en cuanto se proponía libertarnos del destino; pero no puede tener una causa eficiente en la naturaleza de las cosas, y es una quimera de las más imposibles. M. Bayle la rebate muy bien, como veremos luego; y sin embargo, sorprende ver que, a lo que parece, el mismo Bayle admite en otro pasaje algo semejante a esta supuesta declinación. Porque he aquí lo que dice hablando del asno de Buridán (Diccionario, art. Buridan, cit. 13): “Los que sostienen el libre albedrío propiamente dicho, admiten en el hombre el poder de dirigirse a la derecha o a la izquierda en el acto mismo en que los motivos son perfectamente iguales por parte de los dos objetos opuestos. Porque pretenden que nuestra alma, sin tener otra razón que el hacer uso de su libertad, puede decir: prefiero esto a aquello, aun cuando no veo nada que sea más digno de mi elección en lo uno que en lo otro.”

§ 305. Todos los que admiten el libre albedrío propiamente dicho, no por esto concederán a M. Bayle esta determinación procedente de una causa indeterminada. San Agustín y los tomistas creen que todo está determinado. Ya se ve que sus adversarios recurren igualmente a las circunstancias que contribuyen a nuestra elección. La experiencia de ninguna manera favorece esa quimera de una indiferencia de equilibrio; y puede aquí aplicarse el razonamiento que el mimo M. Bayle empleaba contra la manera en que los cartesianos querían probar la libertad por el sentimiento vivo de nuestra independencia. Porque aun cuando yo no vea siempre la razón de la inclinación que me hace escoger entre dos partidos que parecen iguales, habrá siempre alguna impresión, aunque imperceptible, que me determinará. Querer hacer simplemente uso de la libertad, nada tiene de específico o que nos determine a la elección por uno u otro partido.

§ 306. M. Bayle prosigue diciendo: "hay por lo menos dos vías por las que el hombre puede desprenderse de los lazos del equilibrio. La una ya la he expuesto, y consiste en hacerse la grata ilusión de que es uno dueño de sí mismo, y de que no depende de los objetos." Este camino está cerrado; por mucho que uno quiera echársela de que es dueño de sí mismo esto no suministra nada que sea determinante, y no favorece más a un partido que a otro. M. Bayle prosigue: "ejecutaré este acto; quiero preferir ésto a aquello, porque es mi gusto obrar así." Pero estas palabras: porque es mi gusto obrar así, porque así me place, encierran ya una tendencia hacia el objeto que agrada.

§ 307. M. Bayle no tiene, por tanto, derecho para decir en seguida esto: "y entonces lo que le determinará, no nacerá del objeto; el motivo sólo se tomará de las ideas que tienen los hombres de sus propias perfecciones o de sus facultades naturales. La otra vía es la de la suerte del azar; echar pajas para decidir." Este camino tiene su salida, pero no llena el objeto; esto no es más que cambiar la cuestión, puesto que en este caso no es el hombre el que decide; o bien, si se pretende que siempre es él el que decide por la suerte, ya el hombre no está en equilibrio, porque la suerte no lo está, y el hombre se liga con ella. Siempre hay en la naturaleza razones que son causa de lo que sucede por azar o por virtud de la suerte. Me sorprende algo que un espíritu tan penetrante como el de M. Bayle haya podido alucinarse de este modo. Ya he explicado en otra parte la verdadera respuesta que debe darse al sofisma de Buridán; esto es, que el caso de perfecto equilibrio es imposible, no pudiendo darse el universo como partido por la mitad de suerte que todas las impresiones sean equivalentes por una y otra parte.

§ 308. Veamos lo que el mismo M. Bayle aduce en otro lugar contra la indiferencia quimérica o absolutamente indefinida. Cicerón dice (en su libro *De Fato)* que Carnéades había encontrado algo más sutil que la declinación de los átomos, al atribuir la causa de una supuesta indiferencia absolutamente indefinida a los movimientos voluntarios de las almas, porque estos movimientos no tienen necesidad de una causa externa, pues que proceden de nuestra naturaleza. Pero M. Bayle (Diccionario, art. Epicuo, página 1143), replica con razón, que todo lo que nace de la naturaleza de una cosa está determinado; y así la determinación subsiste siempre, y la evasiva de Carnéades no sirve de nada.

§ 309. Demuestra en otra parte (Respuesta a un provinciano, capítulo 90, tomo II, página 229) que una libertad muy distante de este supuesto equilibrio es incomparablemente más ventajosa. Hablo, dice, de una libertad que siga siempre los juicios del espíritu y que no pueda resistir a objetos claramente conocidos como buenos. Yo no conozco a nadie que deje de convenir en que la verdad claramente conocida impone (más bien, determina, a no ser que se hable de una necesidad moral), el consentimiento del alma, y la experiencia así nos lo enseña. En las escuelas se enseña constantemente, que así como lo verdadero es el objeto del entendimiento, el bien es el objeto de la voluntad; y que así como el entendimiento sólo puede afirmar lo que se le muestra bajo la apariencia de la verdad, de igual modo la voluntad no puede amar nunca sino lo que le aparezca como bueno. Jamás se cree en lo falso, ni se ama nunca el mal como mal. Hay en el entendimiento una

determinación natural a lo verdadero en general, y a cada verdad particular claramente conocida. Hay en la voluntad una determinación natural al bien en general; de donde muchos filósofos deducen que desde el momento en que los bienes particulares nos son conocidos claramente, nos vemos forzados a amarlos. El entendimiento suspende estos actos sólo cuando los objetos se muestran oscuramente, de manera que da lugar a dudar si son verdaderos o falsos; y de aquí muchos infieren que la voluntad sólo está en equilibrio cuando el alma está incierta respecto de si el objeto que se le presenta es un bien para ella; pero que también tan pronto como se resuelve por la afirmativa, se liga necesariamente a este objeto, hasta que otros juicios del espíritu la determinan en otro sentido. Los que explican de esta manera la libertad, encuentran en ella amplio campo para que tenga lugar el mérito y el demérito, porque suponen que estos juicios del espíritu proceden de una aplicación libre del alma para examinar los objetos, compararlos y hacer el discernimiento de los mismos. No debo olvidar que hay hombres muy sabios (como Belarmino, libro III *De gratia et libero arbitrio,* capítulos 7 y 9; y Camerón[192] *in responsione ad Epistolam Viri Docti,* id est, Episcopi) que sostienen con razones muy valiosas, que la voluntad sigue siempre necesariamente el último acto práctico del entendimiento."

§ 310. Es preciso hacer algunas observaciones sobre este razonamiento. Un conocimiento bien claro de lo mejor determina la voluntad; pero no la necesita, propiamente hablando. Es preciso distinguir siempre entre lo necesario y lo cierto o lo infalible, como ya hemos hecho ver más de una vez, y distinguir además la necesidad metafísica de la necesidad moral. Creo también que sólo la voluntad de Dios es la que sigue siempre el juicio del entendimiento; todas las criaturas inteligentes están sujetas a algunas pasiones, o por lo menos, a percepciones que no consisten enteramente en lo que llamo o ideas adecuadas. Y aunque estas pasiones tiendan siempre a verdadero bien en los bienaventurados, en virtud de las leyes de la naturaleza y del sistema de las cosas preestablecidas con relación a ellos, esto, sin embargo, no tiene lugar siempre, de suerte, de suerte que tengan un perfecto conocimiento de ello. Les sucede lo mismo que a nosotros, que no conocemos siempre la razón de nuestros instintos. Los ángeles y los bienaventurados son criaturas lo mismo que nosotros, y en todos hay siempre alguna percepción confusa, mezclada con conocimientos distintos. Suárez ha dicho algo parecido respecto de ellos. Cree (Tratado de la Oración, libro I, capítulo II) que Dios ha arreglado las cosas de antemano de manera que las opciones, cuando se hacen con una voluntad plena, son siempre oídas; esto es como una muestra de una armonía preestablecida. En cuanto a nosotros, además del juicio del entendimiento, del cual tenemos un conocimiento claro, se mezclan con él las percepciones confusas de los sentidos de las que nacen pasiones y hasta inclinaciones insensibles de que no nos apercibimos siempre. Estos movimientos ponen obstáculos muchas veces al entendimiento práctico.

---

[192] Camerón teólogo protestante, nació en Glasgow, hacia 1580, pasó a Francia en 1600, fué profesor en Sedán y en Saumur, y murió en Montauban, en 1676. Sus principales obras son: *Pralectiones thelogicoe,* Saumur, 1626 3 vol., en 4°; *Defensio de gratia et libero arbitrio,* Saumur, 1674, en 8°; Del juez soberano de las controversias en materias de religión, en inglés, Oxford, 1628, en 4°.

§ 311. En cuanto al paralelo entre la relación del entendimiento con lo verdadero, y de la voluntad con el bien, es preciso saber que una percepción clara y distinta de una verdad contiene en sí actualmente la afirmación de esta verdad; y así el entendimiento se ve por este medio necesitado. Pero cualquiera que sea la percepción del bien, el esfuerzo para obrar conforme al juicio, que a mi parecer constituye la esencia de la voluntad, es muy distinto; y así, como se necesita tiempo para que éste esfuerzo llegue a su colmo, puede ser suspendido, puede mudarse por una nueva percepción o inclinación que se atraviese, que fuerza al espíritu y que le obligue algunas veces a formar un juicio contrario. Por esta causa nuestra alma tiene tantos medios para resistir a la verdad que conoce, y por esto hay mucho camino desde el espíritu al corazón; sobre todo cuando el entendimiento en gran parte sólo procede por pensamientos sordos, poco capaces de conmover, como ya he explicado en otra parte. Y así el enlace entre el juicio y la voluntad no es tan necesario como podría creerse.

§ 312. M. Bayle prosigue diciendo (página 221): "ya no puede ser un defecto en el alma del hombre el carecer de la libertad de indiferencia en cuanto al bien en general; sería más bien un desorden, una imperfección extravagante, el que pudiera decir uno verdaderamente: "me importa poco ser dichoso o desgraciado; no tengo ninguna determinación ni para amar el bien, ni para aborrecerle; puedo hacer lo mismo lo uno que lo otro. Ahora bien: si es una cualidad laudable y ventajosa el verse determinado en cuanto al bien en general, no puede ser un defecto el verse necesitado respecto a cada bien particular reconocido manifiestamente como nuestro bien. Y hasta parece ser una consecuencia necesaria, que si el alma no tiene libertad de indiferencia en cuanto al bien general, no la tenga con respecto a los bienes particulares, mientras juzgue contradictoriamente que son bienes para ella. ¿Qué pensaríamos de un alma que habiendo formado este juicio, se alabase con razón de tener fuerza para no amar estos bienes, y basta para aborrecerlos, y que dijera: conozco claramente que son bienes para mí, tengo todas las luces necesarias sobre este punto, y, sin embargo, no quiero amarlos, quiero aborrecerlos; tengo tomado mi partido y lo llevo a cabo; no hay razón ninguna (es decir, ninguna otra razón fuera de la del puro capricho), que me comprometa a ello, sino que me place obrar así. ¿Qué pensaríamos, digo, de semejante alma? ¿No la consideraríamos más imperfecta y más desgraciada que si no tuviera esta libertad de indiferencia?"

§ 313. "No sólo la doctrina que somete la voluntad a los últimos actos del entendimiento da una idea más ventajosa del estado del alma, sino que demuestra también que es más fácil conducir al hombre a la felicidad por esta camino que por el de la indiferencia; porque bastará ilustrar al espíritu sobre sus verdaderos intereses, y la voluntad se conformará bien pronto con los juicios que la razón haya pronunciado. Pero si hay una libertad independiente de la razón y de la cualidad de los objetos claramente conocidos, será el hombre el más indisciplinado de todos los animales, y no se podrá jamás estar seguro de que se le hará tomar el buen camino. Todos los consejos, todos los razonamientos del mundo, serán por completo inútiles; le ilustraréis, convenceréis su espíritu y, sin embargo, su voluntad será indómita y permanecerá inmóvil como una roca.

Virgil. Aen. libro VI, versículo 470.” *Non magis incoepto vultum sermone movetur, Quam si dura sillex, aut stet Marpasia cautes.* (No más se mueve el rostro por el discurso comenzado, que si fuese dura piedra o roca de mármol). “Un antojo, un vano capricho, le hará inflexible ante toda clase de razones; le desagradará amar su bien claramente conocido, y se complacerá en aborrecerle. ¿Creéis, amigo mío, que semejante facultad sea el más rico presente que haya podido Dios hacer al hombre y el instrumento único de nuestro bienestar? ¿No es más bien un obstáculo que se opone a nuestra felicidad? ¿Será motivo para gloriarse el poder decir: he despreciado todos los juicios de mi razón, y he seguido un camino del todo diferente sin más motivo que mi capricho? ¿Qué terribles remordimientos atormentarán su alma, si la determinación que hubiere tomado fuese dañosa? Semejante libertad sería, por consiguiente, más perjudicial que útil a los hombres; porque el entendimiento no presentaría ya toda la bondad de los objetos lo bastante para quitar a la voluntad la fuerza de desecharlos. Valdría más infinitamente al hombre verse determinado necesariamente y siempre por el juicio del entendimiento, que permitir a la voluntad suspender su acción, porque por este medio llegaría con más facilidad y más certidumbre a su verdadero fin.”

§ 314. Observo también sobre este razonamiento, que es muy cierto que una libertad de indiferencia indefinida, y que careciera de toda razón determinante, sería tan dañosa y hasta chocante como es impracticable y quimérica. El hombre que quisiera usar en aquélla de esta manera, o hacer como que obraba sin motivo, pasaría seguramente por un extravagante. Pero es muy cierto también que la cosa es imposible, cuando se la toma con todo el rigor de la suposición; y así en el momento en que se quiere presentar un ejemplo, se separa de lo supuesto y se viene a poner al caso de un hombre que no se determina sin motivo, pero que se determina por inclinación o por pasión más bien que por juicio. Porque desde el momento en que se dice: “Yo desprecio los juicios de mi razón sin otro motivo que mi capricho, me place obrar así”; es lo mismo que si se dijera: prefiero mi inclinación a mi interés, mi placer a mi utilidad.

§ 315. Es como si algún hombre caprichoso, creyendo vergonzoso seguir el dictamen de sus amigos o de sus servidores, prefiere la satisfacción de contradecirles a la utilidad que pudiera sacar de seguir su consejo. Puede suceder, sin embargo, que en un negoció de poca importancia, un hombre prudente obre irregularmente y contra su interés, para resistir a otro que le quiere gobernar, o para confundir a los que observan su conducta. Es bueno a veces imitara Bruto ocultando su espíritu y hasta hacerse el insensato como hizo David delante del rey de los Filisteos.

§ 316. M. Bayle añade también muy buenas cosas para hacer ver que obrar contra el juicio del entendimiento sería una grave imperfección. Observa (p. 225) que según los molinistas, el entendimiento que cumple bien su misión señala cuál es lo mejor. M. Bayle presenta a Dios (c. 91, p. 227), dirigiéndose a nuestros primeros padres en el Edén: “Os he dado mi conocimiento, la facultad de juzgar las cosas, y un poder pleno de disponer de vuestras voluntades. Os daré instrucciones y órdenes; pero el libre albedrío que os he

comunicado es de tal naturaleza que tenéis una fuerza igual (según las ocasiones) para obedecerme o desobedecerme. No os faltarán tentaciones; si hacéis buen uso de vuestra libertad seréis dichosos; si lo hacéis malo, seréis desgraciados. A vosotros toca ver si queréis exigirme una nueva gracia, el que os permita abusar de vuestra libertad cuando adoptéis una resolución, o el que os lo impida. Pensadlo bien, os doy veinticuatro horas... Comprenderéis claramente (añade M. Bayle) que su razón, no oscurecida todavía por el pecado, les hubiera hecho conocer la necesidad de pedir a Dios, como el colmo de los favores con que hubieran sido honrados, que de ninguna manera permitiera que se perdieran por virtud del mal uso de sus fuerzas. ¿Y no debemos reconocer que si Adán, haciendo cuestión de honor el dirigirse a sí mismo, hubiera rehusado una dirección divina para poner a salvo su felicidad, hubiese sido el original de los Faetones y de los Icaros? Habría sido casi tan impío como el Ajax de Sófocles, que quería vencer sin la asistencia de los dioses, y decía que los más cobardes harían huir a sus enemigos con semejante auxilio."

§ 317. M. Bayle hace ver igualmente (cap. 80) que el hombre no celebra menos, y hasta aplaude más, el haber sido asistido de lo alto, que no el ser deudor de su felicidad a su elección. Y si se encuentra que uno ha hecho bien cuando ha preferido un instinto tumultuoso, suscitado en el alma repentinamente, a razones maduramente examinadas, entonces se siente una alegría extraordinaria; porque se imagina, o que Dios o nuestro Ángel de la Guarda, o un yo no sé qué que se presenta bajo el nombre vago de fortuna, nos ha conducido a tan feliz situación. En efecto, Sila y César se gloriaban más de su fortuna que de su conducta. Los paganos, y particularmente los poetas, sobre todo Romero, suponían a sus héroes determinados por el impulso divino. El héroe de la Eneida marcha siempre bajo la dirección de un dios. Era un elogio muy delicado decir a los Emperadores, que sus victorias las debían a sus tropas y a sus dioses que inspiraban a sus generales: *Te copias, te consilium et tuos praebente Divos,* dice Horacio. Los generales combatían bajo los auspicios de los Emperadores, como descansando en su fortuna, porque los auspicios no pertenecían a los subalternos. Se celebra el verse favorecido por el cielo, porque se estima más el ser dichoso que el ser hábil. No hay quien se considere tan dichoso como los místicos, porque se imaginan que se mantienen en reposo, y que es Dios el que obra en ellos.

§ 318. Por otra parte, M. Bayle añade (cap. 133): "Un filósofo estoico, que todo lo achaca a una fatal necesidad, es tan sensible cómo cualquier otro hombre al placer de haber escogido bien. Y todo hombre de juicio hallará que, lejos de celebrar que se haya deliberado largo tiempo y escogido al fin el partido más honrado, es una satisfacción increíble el estar persuadido de que se está tan firme en el amor a la virtud, que sin necesidad de resistir, se está dispuesto a rechazar una tentación. Un hombre a quien se proponga la ejecución de un acto opuesto a su deber, a su honor y a su conciencia, y que responde sobre la marcha que es incapaz de semejante crimen, y que en efecto lo es, está mucho más contento de sí mismo que si pidiera tiempo para pensarlo, y se mostrara irresoluto durante algunas horas acerca del partido que debe tomar. Se encuentra uno

molesto en muchos lances por no poderse resolver entre dos partidos, y nos gustaría que el consejo de un buen amigo o algún auxilio de lo alto nos llevara a hacer una buena elección." Todo esto muestra la ventaja que un juicio determinado tiene sobre esa indiferencia vaga que nos deja en la incertidumbre. Pero, en fin, hemos probado ya suficientemente que sólo la ignorancia o la pasión nos mantienen en suspenso, y por esta misma razón jamás puede suceder esto en Dios. Cuanto más nos aproximamos a él, la libertad es más perfecta, y mejor se resuelve por el bien y por la razón. Y siempre se preferirá la índole natural de Catón, de quien Velleius decía que era incapaz de hacer una acción indigna, a la de un hombre que fuese capaz de titubear.

§ 319. Hemos tenido complacencia en exponer y apoyar estos razonamientos de M. Bayle contra la indiferencia vaga, tanto para ilustrar la materia como para oponerla a él mismo, haciéndole ver que no debía llevar a mal la supuesta necesidad impuesta a Dios de escoger lo mejor posible. Porque o Dios obra por una indiferencia vaga y al azar, u obra por capricho o por alguna otra pasión, o, por último, debe obrar por una inclinación predominante de la razón que le lleva naturalmente a lo mejor. Pero las pasiones, que proceden de la percepción confusa de un bien aparente, no pueden tener cabida en Dios, y la indiferencia vaga es una cosa quimérica. Por consiguiente, sólo la razón más fuerte es la que puede regular la acción de Dios. Es una imperfección de nuestra libertad el que podamos escoger el mal en lugar del bien, un mal mayor en vez de uno menor, el menor bien en vez de uno mayor. Esto nace de las apariencias del bien y del mal que nos engañan; en cambio, Dios se dirige a lo verdadero y al bien mayor, es decir, al bien absolutamente verdadero que no puede menos de conocer.

§ 320. Esta falsa idea de la libertad, formada por los que, no contentos con librarla, no digo de la coacción, sino hasta de la necesidad misma, querrían también librarla de la certidumbre y de la determinación, es decir, de la razón y de la perfección, no ha dejado de agradar a algunos escolásticos, gentes que se enredan muchas veces en sus sutilezas, y que toman la paja de los términos por el grano de las cosas. Conciben alguna noción quimérica de la que se figuran sacar alguna utilidad, y procuran sostenerla valiéndose de argucias. La plena indiferencia es de esta naturaleza; concederla a la voluntad, es darle un privilegio semejante al que algunos cartesianos y algunos místicos dan a la naturaleza divina: el de poder hacer lo imposible, poder producir absurdos, poder hacer que dos proposiciones contradictorias sean verdaderas al mismo tiempo. Querer que una determinación nazca de una plena indiferencia absolutamente indeterminada, es querer que nazca naturalmente de la nada. Se supone que Dios no da esta determinación; ni tampoco nace del alma, ni del cuerpo, ni de las circunstancias, puesto que todo se supone indeterminado; y he aquí, sin embargo, que ella aparece y existe, sin preparación, sin disposición, sin que un ángel, sin que Dios mismo pueda ver o hacer ver cómo ella existe. Esto es, no sólo salir de la nada, sino además salir de ella por sí misma. Esta docena da entrada a una cosa tan ridícula como la declinación de los átomos de Epicuro, de que ya hemos hablado, quien pretendía que uno de estos pequeños cuerpos caminaba en línea recta, se torcía y se apartaba de su camino sin ningún motivo, y únicamente porque la voluntad lo manda. Y nótese que no ha

habido recurso de que no se haya echado mano para salvar esta supuesta libertad de plena indiferencia, quimera que al parecer es muy antigua, pudiendo decirse con razón: *Chimaeram parit.*

§ 321. He aquí cómo la ha explicado M. Marchetti[193], en su preciosa traducción de Lucrecio, en versos italianos, versión que aun no se ha dado a luz (Lib. II): *Ma ch'i principi poi non corram punto Della lor dritta vía, chi veder puote? Si finalmente ogni lor moto sempre Insieme s'aggruppa; e dall'antico Sempre con orden certo il nuovo nasce; Ne tracciando i primi semi, fanno Di moto un tal principio, il qual poi rompa Y decreti del faro; accio non segua L'una causa dell'altra in infinito; Onde han questa, dichi'io, del fato sciolta Libera voluntá, per cui ciascuno Va dove piú l'agrada? Y moti ancora Si declinan sovente, e non in tempo Certo, ne certa region, ma solo Quando e dove commanda il nostro arbitrio; Poiche senz'alcun dubbio a queste cose Da sol principio il volar propio, e quindi Van poi scorrendo per le membra i moti.* Es muy gracioso que un hombre como Epicuro, después de haber descartado a los dioses y a todas las sustancias incorpóreas, haya podido imaginar que la voluntad, que él mismo supone compuesta de átomos, haya podido dominar a los átomos mismos, hasta el punto de torcerlos de su camino, sin que pueda decir el cómo.

§ 322. Carnéades, sin llegar hasta los átomos, quiso encontrar desde ludo en el alma del hombre la razón de esa supuesta vaga indiferencia, tomando por razón de la cosa aquello mismo cuya razón Epicuro buscaba. No por esto Carnéades[194] adelantó nada, y sólo consiguió engañar con facilidad a las gentes poco reflexivas, transfiriendo el absurdo de un sujeto, en que es sobrado patente, a otro sujeto en que es más fácil embrollar el asunto, es decir, del cuerpo al alma; porque la mayor parte de los filósofos tenían nociones poco distintas de la naturaleza del alma. Epicuro, que la suponía compuesta de átomos, tenía por lo menos razón para buscar el origen de su determinación en lo que creía ser origen del alma misma. Así que Cicerón y M. Bayle no han sido justos acusándole tanto, y disculpando, y hasta alabando a Carnéades, que no es más razonable; y yo no comprendo cómo M. Bayle, que era tan perspicaz, se dejó alucinar por este absurdo disfrazado, hasta el punto de llamarle el mayor esfuerzo que el espíritu humano ha podido hacer sobre esta materia; como si el alma que es el asiento de la razón, fuese más capaz de obrar que el cuerpo sin ser determinada por alguna razón o causa interna o externa; o como si el gran principio, según el cual nada sucede sin causa, sólo tuviera aplicación al cuerpo.

---

[193] Marchetti, traductor italiano de Lucrecio, nació en 1633 en Pentorrro (castillo de Toscana) y murió en este mismo castillo en 1714. Era miembro de la Academia de la Crusca. Se ocupó también de matemáticas y de física, y se cita como suyo un tratado *De Resistencia solalidorum,* 1669, en 4°. - Las poesías de Marchetti han sido publicadas bajo este título: *Saggio de rime eroico;* Florencia, 1704, en 4°.

[194] Carnéodes de Cyrene, filósofo griego, nació en el año 27 y murió en el 129. Fué discípulo de Arcesilao, fundador de la nueva Academia, que redujo el platonismo a un semiescepticismo. - Véase sobre Carnéades el Diccionario de Bayle y de Foucher (Historia de los académicos).

§ 323. Es cierto que la forma o el alma tiene sobre la materia la ventaja de ser el origen de la acción, y que tiene en sí el principio del movimiento o del cambio; en una palabra, *tó aútokineton* como Platón la llama; en vez de la materia que es solamente pasiva, y tiene necesidad de ser impulsada para obrar, *agitur, ut agat.* Pero si el alma es activa por sí misma, como lo es en efecto, esto mismo hace ver que no es de suyo absolutamente indiferente a la acción, como lo es la materia, y que debe encontrar en sí misma elementos para determinarse. Y según el sistema de la armonía preestablecida, el alma encuentra en sí misma y en su naturaleza ideal, anterior a la existencia, las razones de sus determinaciones, acomodadas a todo lo que habrá de rodearla. Por eso estaba ya determinada de toda la eternidad, en su estado de pura posibilidad, a obrar libremente, como lo hará con el tiempo cuando llegue a alcanzar la existencia.

§ 324. M. Bayle observa perfectamente que la libertad de indiferencia, tal como es preciso admitirla, no excluye las inclinaciones, ni exige el equilibrio. Hace ver ampliamente (Respuesta a un provinciano, cap. 139, p. 748), que puede compararse el alma a una balanza en que las razones y las inclinaciones hacen el oficio de pesas. Y, según él, puede explicarse lo que pasa en nuestras resoluciones por la hipótesis de que la voluntad del hombre es como una balanza en reposo, cuando las pesas de ambos platillos son iguales, y que se inclina siempre de un lado o de otro según que uno u otro de los platillos esté más cargado. Una nueva razón constituye un peso superior, una nueva idea alumbra más vivamente que la vieja; el temor de un grave pesar sobrepuja a algunos placeres; cuando dos pasiones se disputan el terreno, la más fuerte siempre queda dueña de él, salvo que sea auxiliada la otra por, la razón o por cualquiera otra pasión combinada. Cuando se arrojan las mercancías para salvar la vida, la acción que las escuelas llaman mixta, es voluntaria y libre; y, sin embargo, el. amor a la vida supera indudablemente al amor a los bienes. El disgusto procede del recuerdo de los bienes que se pierden, y tanta más dificultad hay para determinarse, cuanto más se aproximan a la igualdad las razones opuestas, al modo que la balanza se determina más prontamente cuando hay más diferencia entre los pesos. Sin embargo, como con frecuencia hay muchos partidos que tomar, podría en lugar de la balanza, compararse el alma con una fuerza que empuja al mismo tiempo por distintos lados, pero que sólo obra allí donde encuentra más facilidad o menos resistencia. Por ejemplo, si el aire está fuertemente comprimido en un recipiente de vidrio, lo romperá para salir. El esfuerzo lo hace sobre todos los puntos, pero siempre rompe por el más débil. Del mismo modo las inclinaciones del alma que tienden a todos los bienes que se presentan, son voluntades antecedentes; pero la voluntad consiguiente que es su resultado se determina por lo que más le afecta.

§ 326. No obstante, este predominio de las inclinaciones no impide el que el hombre sea dueño de si mismo, con tal que sepa usar de su poder. Su imperio es el de la razón, y lo que tiene que hacer es prepararse con tiempo para resistir a las pasiones; entonces será capaz de detener la impetuosidad de las más furiosas. Supongamos que Augusto, dispuesto a dar la orden de matar a Fabio Máximo, se sirve, como acostumbraba, del consejo que le había dado un filósofo, de recitar el alfabeto griego antes de hacer nada bajo

el primer impulso de la cólera; esta reflexión será capaz de salvar la vida de Fabio y la gloria de Augusto. Pero sin alguna dichosa reflexión, que se debe a veces a un acto de bondad divina completamente particular. o sin alguna precaución tomada de antemano, como la de Augusto, que sirva para que nos hagamos reflexiones convenientes en tiempo y lugar, la pasión vencerá a la razón. El cochero es dueño de los caballos, si los gobierna como debe hacerlo y como puede; pero hay ocasiones en que se descuida, y entonces será preciso por un tiempo abandonar las riendas: *Fertur equis auriga, nec audit currus habenas.* (El coche es conducido por el cochero y los caballos no oyen al sonido de las flautas).

§ 327. Es preciso reconocer que tenemos siempre bastante poder sobre nuestra voluntad, pero no se tiene siempre el buen acuerdo de emplearlo. Esto muestra, según hemos observado más de una vez, que el poder del alma sobre sus inclinaciones es un poder que sólo puede ser ejercido de una manera indirecta, sobre poco más o menos al modo que Belarmino quería que los Papas tuviesen derecho sobre el poder temporal de los reyes. A la verdad, las acciones externas que no superan a nuestras fuerzas, dependen absolutamente de nuestra voluntad; pero nuestras voliciones no dependen de nuestra voluntad sino por virtud de ciertos rodeos mañosos que nos proporcionan el medio de suspender nuestras resoluciones o de cambiarlas. Nosotros somos dueños de nosotros mismos, no como Dios lo es en el mundo, donde no tiene más que hablar; sino como un príncipe sabio lo es en sus Estados, o como un buen padre de familia lo es respecto de su casa. M. Bayle lo toma en otro sentido a veces, como si fuese un poder absoluto, independiente de las razones y de los medios que deberíamos tener en nosotros mismos, para alabarnos por nuestro libre albedrío. Pero Dios mismo no lo tiene ni debe tenerlo en este sentido con relación a su voluntad. Dios no puede mudar su naturaleza, ni obrar fuera del orden; ¿cómo podría transformarse de golpe? Ya lo he dicho: el imperio de Dios, el imperio del sabio, es el de la razón. Sin embargo, sólo Dios tiene siempre las voluntades más deseables y, por consiguiente, no tiene necesidad del poder de mudarlas.

§ 328. Si el alma es dueña de sí misma (dice Bayle, p. 753), no tiene más que querer, y en el momento este disgusto y esta pena que acompañan a la victoria sobre las pasiones, se desvanecerán. Para esto bastaría, a su parecer, hacerse indiferente respecto de los objetos de las pasiones (p. 758). ¿Por qué, entonces, los hombres no adquieren esta indiferencia, dice, si son dueños de sí mismos? Pero esta objeción es justamente como si yo preguntara, ¿por qué un padre de familia no se proporciona oro cuando tiene necesidad de él? Puede adquirirlo, pero valiéndose de su industria, y no como en el tiempo de las hadas o del rey Midas, por un simple mandato de la voluntad o por una imposición de manos. No bastaría ser dueño de sí mismo, sino que sería preciso ser dueño de todas las cosas, para procurarse todo lo que quisiere, porque no todo se encuentra en sí mismo. Trabajando de esta manera sobre sí mismo, es preciso hacerlo como cuando se trabaja sobre otra cosa; es preciso conocer la constitución y las cualidades de su objeto, y acomodar a ellas lo que se obra. No se corrige y se adquiere una voluntad mejor en un momento de arrebato o por un simple acto de voluntad.

§ 329. Es bueno, no obstante, observar que los disgustos y las penas que acompañan a la victoria sobre las pasiones, se convierten a veces en placeres por el gran contentamiento que encuentran los hombres en el sentimiento vivo de la fuerza de su espíritu y de la gracia divina. Los ascetas y los verdaderos místicos pueden hablar por experiencia; y algo puede decir sobre esto también un verdadero filósofo. Es posible llegar a este dichoso estado, como que es uno de los principales medios deque se vale el alma para afianzar su imperio.

§ 330. Si los escotistas y los molinistas favorecen, al parecer, la indiferencia vaga (digo: al parecer, porque dudo que lo hagan de veras, después que hayan examinado bien el punto), los tomistas y los agustinianos son partidarios de la predeterminación. Porque es de necesidad optar por lo uno o lo otro. Tomás de Aquino es un autor que acostumbra a marchar con pulso; y el sutil Escoto, al buscar ocasiones de contradecirle, oscurece muchas veces las cosas, en vez de aclararlas. Los tomistas siguen ordinariamente a su maestro, y no admiten que el alma se determine sin que haya alguna predeterminación que contribuya a ello. Pero la predeterminación de los nuevos tomistas no es quizás precisamente la que se necesita. Durando de San Porciano, que muchas veces forma escuela aparte, y que no ha aceptado el curso especial de Dios, se manifiesta favorable a cierta predeterminación, y ha creído que Dios ve en el estado del alma y de lo que la rodea, la razón de sus determinaciones.

§ 331. Los antiguos estoicos han sido, sobre poco más o menos, en este punto de la opinión de los tomistas; se han declarado al mismo tiempo en favor de la determinación y en contra de la necesidad, aunque se ha supuesto que lo hacían todo necesario. Cicerón dice en su libro *De Fato,* que Demócrito, Heráclito[195], Empédocles[196] y Aristóteles han creído que el destino llevaba consigo una necesidad; que otros han rechazado esto (alude quizá a Epicuro y a los académicos), y que Crisipo ha buscado un término medio. Creo que Cicerón se engaña respecto de Aristóteles, quien reconoció muy bien la contingencia y la libertad, y aun ha ido demasiado lejos diciendo (por inadvertencia, según yo creo) que las proposiciones sobre los futuros contingentes no tenían verdad determinada; en cuyo punto no ha sido seguido, y con razón, por la mayor parte de los escolásticos. Cleanes mismo, maestro de Crisipo, aunque sostuvo la verdad determinada de los sucesos futuros, negaba su necesidad. Si los escolásticos, persuadidos como estaban de esta determinación de los futuros contingentes (como lo estaban, por ejemplo, los padres de Coimbra, autores de un curso célebre de filosofía), hubiesen visto el enlace de las cosas, tal como el sistema

---

[195] Heráclito, filósofo griego, llamado el Oscuro, nació en Efeso hacia el año 544 antes de J. C. Se ignora la época de su muerte. Compuso un tratado, *Perí fiseos* que parece haber sido la primera obra filosófica escrita en prosa. Sobre Heráclito, véase a Diógenes Laercio, 1. IX, y entre los modernos a Schleiermacher, Berlín, 1868.

[196] Empédocles de Agrigento floreció hacia el año 444 antes de J. C. Escribió numerosos poemas, uno de ellos el Perí físeos del cual tenemos importantes fragmentos reunidos por Start en 1805, por Peyrón en 1810, y por Simón Karten en su obra titulada: *Empedoclis Agrigentini carminum reliquioe; De vita ejus et studiis disseruit, fragmenta explicuit, philosophiam ilustravit Simon Karsten.*

de la armonía general le da a conocer, hubieran creído que no se podía admitir la certidumbre propia o la determinación de la futurición sin admitir una predeterminación de la cosa en sus causas y en sus razones.

§ 332. Cicerón ha tratado de explicarnos el término medio de Crisipo; pero justo Lipsio[197] ha observado en su filosofía estoica, que el pasaje de Cicerón estaba truncado, y que Aulio Gelio[198] nos ha conservado todo el razonamiento del filósofo estoico (Hoct. Att. 1. VI. c. II), y hele aquí en compendio. El destino es la conexión inevitable y eterna de todos los sucesos. A esto se replica que entonces resulta que los actos de la voluntad serán necesarios, y que viéndose los criminales forzados al mal, no se les debe castigar. Crisipo responde, que el mal procede de la primera constitución de las almas, la cual constituye una parte de la serie fatal; que las que están bien constituidas naturalmente, resisten mejor a las impresiones de las causas externas; pero que aquellas cuyos defectos naturales no ha corregido la disciplina, se dejan pervertir. Luego distingue, según Cicerón, entre las causas principales y las accesorias, y se sirve de la comparación de un cilindro, cuya volubilidad y velocidad o facilidad de movimiento nace principalmente de su figura, mientras que si es áspero y tosco sufre retardo. Sin embargo, tiene necesidad de ser impulsado, como el alma tiene precisión de ser solicitada por los objetos de los sentidos, y recibe esta impresión según la constitución en que se encuentra.

§ 333. Cicerón cree que Crisipo se confunde de tal manera que, quiera o no quiera, viene a confirmar la necesidad del destino. M. Bayle es, más o menos, de la misma opinión (Diccionario, art. Crisipo, letra H.) Dice que este filósofo no sale el atascadero, puesto que el cilindro es liso o tosco según el obrero lo ha hecho, y que, por tanto Dios, la providencia, el destino, son las causas del mal, de tal modo que le harán necesario. Justo Lipsio responde que, según los estoicos, el mal procede de la materia; lo cual es, a mi parecer, como si diera que la piedra sobre que el obrero ha trabajado, era algunas veces demasiado grosera o demasiado desigual para que pudiera salir de ella un buen cilindro. M. Bayle cita contra Crisipo los fragmentos de Onomaüs[199] y de Diogenianus que Eusebio nos ha conservado en la Preparación Evangélica (libro VI, capítulo 8), y sobre todo, utiliza la refutación de Plutarco en su libro contra los estoicos (art. Paulicianos letra G), Pero esta refutación no es gran cosa. Plutarco pretende que valdría más quitar el poder a Dios, que dejarle que permita los males; y no quiere admitir que el mal pueda servir para un mayor bien. Puesto que, como ya hemos hecho ver, Dios no deja de ser omnipotente, aun cuando

---

[197] Justo Lipsio, o más bien Joost Lipos, ilustre erudito del siglo XVI, nació cerca de Bruselas en 1547 y murió en 1616. - Sus principales escritos filosóficos son: *De Constantia* Francfort, 1591, en 4°; *Manudoctrinis ad Stoicam philosophiam tres libri; Physiologiae stoicorum tres libri,* Amberes y París, en 4° y en 8°; *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex,* en 8°. Sus obras completas han sido publicadas en Amberes, 4 vol. en 8° y en Wesel en 1675.

[198] Aulio Gelio, gramático y crítico del siglo III, vivía en Roma bajo los reinados de Adriano y de Antonino, y murió al principio del de Marco Aurelio. Su principal obra es *Noctes Atticoe,* Roma, 1469; hay también una edición elzeviriana, Amsterdam, 1651, en 12°.

[199] Onomaüs y Diogenianus, conocidos sólo por los fragmentos citados por Eusebio.

sólo puede hacer lo mejor, en lo cual va embebido el permiso del mal; y hemos demostrado más de una vez, que el inconveniente que pueda encontrarse en una parte, puede servir para la perfección del todo.

§ 334. Crisipo había ya hecho notar algo de esto, no sólo en su libro IV, de la Providencia (en Aulio-Gelio, libro VIII, capítulo 1), donde pretende que el mal sirve para hacer conocer el bien (razón que no es suficiente en este caso), y más todavía, cuando se sirve de la comparación de una pieza dramática, en su segundo libro de la naturaleza (como el mismo Plutarco lo refiere), diciendo que hay algunas veces pasajes en una comedia, que no valen nada por sí mismos, y que no dejan, sin embargo, de dar gracia a todo el poema. Llama a estos pasajes, epigramas o inscripciones. No conocemos bastante la naturaleza de la antigua comedia, para comprender este pasaje de Crisipo; pero, puesto que Plutarco está de acuerdo en el hecho se puede creer que esta comparación no era mala. Plutarco responde, en primer lugar, que el mundo no es como una pieza escrita para recreo; pero esta es una mala respuesta, porque la comparación recae sólo sobre esto: que una mala parte puede hacer que el todo sea mejor. En segundo lugar, responde, que ése mal pasaje que cita Crisipo, no es más que una parte de la comedia, al paso que la vida humana es un hormiguero de males. Esta respuesta tampoco vale nada, porque debiera considerar que lo que nosotros conocemos es también una pequeñísima parte del universo.

§ 335. Pero volvamos al cilindro de Crisipo. Tiene razón en decir que el vicio procede de la constitución orgánica de algunos espíritus. Se le objeta que Dios los ha formado, y Crisipo sólo pudo replicar que la imperfección nace de la materia, lo cual no ha permitido a Dios hacerlo mejor. Pero esta réplica no vale nada, porque la materia en sí misma es indiferente a todas las fuerzas, y Dios la ha hecho. El mal nace más bien de las formas mismas, pero abstractas, es decir, de las ideas que Dios no ha producido por un acto de voluntad, corno tampoco los números y las figuras ni, en una palabra, todas las esencias posibles, que deben tenerse por eternas y necesarias; porque se dan en la región ideal de los posibles, es decir, en el entendimiento divino. Dios, por tanto, no es autor de las esencias, mientras no son más que posibilidades; pero nada hay actual sin que Dios por su decreto le haya dado la existencia; y ha permitido el mal porque va envuelto en el mejor plan que se encuentra en la región de los posibles que la sabiduría suprema no podía menos de escoger. Esta noción satisface al mismo tiempo a la sabiduría, al poder y a la bondad de Dios, sin impedir la entrada del mal. Dios da la perfección a las criaturas en cuando puede consentirlo el Universo. Se impulsa el cilindro, pero lo que tiene de áspero en su superficie pone límites a la prontitud de su movimiento. Esta comparación de Crisipo no es diferente de la nuestra, la del barco cargado que la corriente del río hace marchar, pero tanto más lentamente cuanto mayor es la carga. Estas comparaciones tienden al mismo fin, y esto hace ver que si conociéramos lo bastante las opiniones de los antiguos filósofos, encontraríamos que eran más racionales que lo que se cree.

§ 336. M. Bayle (art. Crisipo, letra T.), alaba el pasaje de Crisipo, que Aulio Gelio expone en el mismo lugar, y en el que este filósofo pretende que el mal viene por concomitancia. Esto

se pone también en claro en nuestro sistema; porque hemos demostrado que el mal que Dios ha permitido no fue un objeto de su voluntad, ni como fin ni como medio, sino tan sólo como condición, puesto que debía ir envuelto en lo mejor. Sin embargo, es preciso reconocer que el cilindro de Crisipo no contesta a la objeción de la necesidad. Porque era preciso añadir, en primer lugar, que es debido a la elección libre de Dios el que algunos posibles existan; y, en segundo, que las criaturas racionales obran también libremente, conforme a su naturaleza original, la que se encontraba en las ideas eternas; y, por último, que el motivo del bien inclina a la voluntad sin necesitarla.

§ 337. La ventaja de la libertad que se da en la criatura, está sin duda eminentemente en Dios; pero esto debe entenderse en cuanto es en verdad una ventaja, y en cuanto no presupone una imperfección. Porque el poder engañarse y extraviarse es una desventaja; y tener imperio sobre las pasiones, es en verdad una ventaja, pero que presupone una imperfección, a saber: la pasión misma de que es incapaz Dios. Escoto ha tenido razón al decir que si Dios no fuese libre y no estuviese exento de la necesidad, ninguna criatura lo sería. Pero Dios es incapaz de estar indeterminado en ninguna cosa; no puede ignorar, no puede dudar, no puede suspender su juicio; su voluntad siempre es fija, y no puede menos de estar siempre por lo mejor. Dios no puede tener jamás una voluntad particular primitiva, es decir, independiente de las leyes o de las voluntades generales, porque sería irracional. No puede determinarse o resolverse respecto de Adán, de Pedro, de Judas, de ningún individuo, sin que exista una razón de esta determinación, y esta razón conduce necesariamente a alguna enunciación general. El sabio obra siempre por principios, obra siempre por reglas, y jamás por excepciones, y sólo cuando las reglas concurren entre sí por tendencias contrarias, es cuando la más fuerte supera a la otra; porque de otro modo, o se impedirían ellas mutuamente, o resultaría una tercera cosa, y en todos estos casos, una regla sirve de excepción a otra, sin que haya jamás excepciones originales respecto de aquél que obra siempre regularmente.

§ 338. Si hay gentes que creen que la elección y la reprobación se verifican de parte de Dios por medio de un poder absoluto despótico, no sólo sin ninguna razón visible, sino sin ninguna verdadera, sostienen una opinión que destruye a la vez la naturaleza de las cosas y las perfecciones divinas. Semejante decreto absolutamente absoluto, por decirlo así, sería sin duda insoportable; pero Lutero y Calvino han estado muy distantes de esto; el primero espera que la vida futura nos hará comprender las justas razones de la elección de Dios; y el segundo declara expresamente que estas razones son justas y santas, aunque nos sean desconocidas. Ya hemos citado sobre este punto el tratado de Calvino sobre la predestinación; he aquí sus propias palabras: "Dios, antes de la caída de Adán, había deliberado sobre lo que tenía que hacer, y esto por causas que nos son desconocidas... Así, pues, ha tenido justas causas para condenar a una parte de los hombres, pero están ocultas para nosotros."

§ 339. Esta verdad, que todo lo que Dios hace es racional y no pude menos de ser lo mejor, tiene desde luego el asentimiento de todos los hombres de buen sentido y, por decirlo así,

arranca su aprobación. Sin embargo, es una fatalidad ver a los más sutiles filósofos, sin pensar en ello y llevados del calor de la polémica, chocar algunas veces con los primeros principios del buen sentido, envolviéndolos en su terminología de modo que se desconocen. Ya hemos visto cómo el excelente M. Bayle, no obstante toda su penetración, no ha dejado de combatir este principio que acabamos de sentar, principio que es un resultado cierto de la perfección suprema de Dios: ha creído que defendía la causa de Dios, y le libraba de una necesidad imaginaria, dejándole la libertad de elegir, entre muchos bienes, el menor. Ya hemos hablado de M. Diroys y de otros que han incurrido igualmente en esta extraña opinión, y que ha tenido demasiados adeptos. Los que la sostienen no reparan en que eso es querer conservar, o más bien, dar a Dios la falsa libertad de obrar irracionalmente. Eso es sujetar sus obras a corrección, y ponernos en la imposibilidad de decir, y aun de esperar, que pueda decirse cosa alguna que sea racional sobre el permiso del mal.

§ 340. Esta extravagancia ha hecho mucho daño a los razonamientos de M. Bayle, y le ha privado del medio de salir de muchos embarazos. Y esto tiene también lugar respecto de las leyes del reino de la naturaleza. Las cree arbitrarias e indiferentes, y objeta que Dios habría podido llegar mejor a la consecución de su fin en el reino de la gracia, si no se hubiera atenido a estas leyes, si se hubiera creído dispensado más veces de seguirlas o, si se quiere, si hubiese formado otras. Lo mismo creía respecto a la ley de la unión del alma con el cuerpo, porque está convencido, como los cartesianos modernos, de que las ideas de las cualidades sensibles que da Dios (según ellos) al alma, con ocasión de los movimientos del cuerpo, nada tienen que represente estos movimientos o que se les parezca; de manera que era puramente arbitrario en Dios el darnos las ideas de calor, de frío, de luz, etcétera, que experimentamos, o darnos otras absolutamente distintas con esta misma ocasión. Me ha sorprendido muchas veces el ver que personas tan entendidas hayan sido capaces de tener opiniones tan poco filosóficas y tan contrarias a las máximas fundamentales de la razón, porque nada prueba tanto la imperfección de una filosofía como el verse el filósofo en la necesidad de confesar que, según su sistema, pasa algo sin razón alguna, lo cual vale tanto como la declinación de los átomos de Epicuro. Obre Dios u obre la naturaleza, la operación tendrá siempre sus razones. En las operaciones de la naturaleza, estas razones dependerán, o de las verdades necesarias, o de las leyes que Dios ha estimado más razonables; y las operaciones de Dios dependerán de la elección de la suprema razón que le hace obrar.

§ 341. M. Regis, célebre cartesiano, sostuvo en su metafísica (Parte II, libro II, capítulo 29), que las facultades que Dios ha dado al hombre son las más excelentes de que era capaz según el orden general de la naturaleza. "Considerando sólo, dice, el poder de Dios y la naturaleza del hombre en sí mismos, es muy fácil concebir que Dios haya podido hacer al hombre más perfecto; pero si se considera tal hombre, no en sí mismo y separado del resto de las criaturas, sino como un miembro del universo y como una parte sometida a las leyes generales del movimiento, se verá uno precisado a reconocer que el hombre es tan perfecto como ha podido serlo." añade, "que nosotros no concebimos que haya podido Dios

emplear un medio más propio que el dolor para conservar nuestro cuerpo." M. Regis tiene razón en general para decir que Dios no puede obrar mejor de lo que ha obrado con relación al todo. Y aunque probablemente hay en algunos puntos del Universo animales racionales más perfectos que el hombre, puede decirse que Dios ha tenido razón para crear toda clase de especies, unas más perfectas que otras. Y no es quizá imposible que en algún punto haya una especie de animales muy semejantes al hombre, que sean más perfectos que nosotros. Y hasta puede suceder, que el género humano llegue con el tiempo a alcanzar una perfección mucho mayor que la que podemos imaginarnos al presente. Por tanto, las leyes del movimiento no impiden que el hombre se haga más perfecto; pero el puesto que Dios le ha asignado en el espacio y en el tiempo, limita las perfecciones que ha podido recibir.

§ 342. Dudo también con M. Bayle, que el dolor sea necesario para advertir a los hombres del peligro. Pero este autor lleva demasiado allá su objeción. (Respuesta a un provinciano, cap. 27, tomo II, página 104). Cree al parecer que un sentimiento de placer podría causar el mismo efecto, y que para impedir a un niño aproximarse demasiado al fuego, Dios podía darle ideas de placer a medida que de él se alejara. Este expediente no parece muy practicable respecto de todos los males, como no fuera por milagro; está más en el orden que lo que causaría mal, si estuviese más próximo, cause cierto presentimiento del mal; cuando lo está un poco menos. Sin embargo, reconozco que este presentimiento podría ser algo menos que el dolor, y así sucede ordinariamente. De manera que parece que el dolor no es necesario para evitar el peligro presente; suele servir más bien de castigo cuando se está efectivamente comprometido en el mal, y de aviso para no volver a caer en él. Hay también muchos males dolorosos, que no depende de nosotros el evitarlos. Y como una solución de la continuidad de nuestro cuerpo es resultado de muchos accidentes que nos pueden sobrevenir, es natural que esta imperfección del cuerpo sea representada por algún sentimiento de imperfección en el alma. Sin embargo, yo no trato de responder que no pueda haber en el universo animales cuya estructura fuese bastante complicada para hacer que esta solución vaya acompañada de un sentimiento indiferente, como cuando se corta un miembro gangrenado, y hasta de un sentimiento de placer, como si uno no hiciera más que rascarse, porque la imperfección que acompaña a la solución del cuerpo podría dar lugar al sentimiento de una perfección más grande, que se viese suspendida o detenida por la cesación de la continuidad, y en este concepto el cuerpo sería como una prisión.

§ 343. Nada obsta igualmente a que haya animales en el Universo, semejantes al que Cyrano de Bergerac encontró en el sol. El cuerpo de este animal seria una especie de fluido compuesto de una infinidad de pequeños animales capaces de colocarse según los deseos del gran animal, el cual por este medio se transformaba en un momento según quería, haciéndole la solución de continuidad el mismo daño que el que cause al mar el choque del remo. Mas estos animales no son hombres; no están en nuestro globo, en el siglo en que vivimos, y el plan de Dios no ha podido menos de colocar en este mundo un animal racional vestido de carne y hueso, cuya estructura hace ver que es susceptible de dolor.

§ 344. Pero M. Bayle se opone a esto además por otro principio, de que ya hemos dicho algo. Cree, al parecer, que las ideas que el alma concibe con relación a las sensaciones del cuerpo, son arbitrarias; y, por tanto, que Dios pudo hacer que la solución de continuidad nos causase placer. Pretende hasta que las leyes del movimiento son enteramente arbitrarias. "Desearía saber, dice (capítulo 166, tomo III, página 108), si Dios ha establecido por un acto de su libertad de independencia las leyes generales de comunicación de los movimientos, y las leyes particulares de la unión del alma humana con un cuerpo organizado. En este caso, ha podido establecer otras leyes completamente distintas, y adoptar un sistema en que no estuvieran incluidos ni el mal moral, ni el mal físico. Y si se responde que Dios se ha visto precisado por la soberana sabiduría a establecer las leyes que ha establecido, he aquí por entero el *fatum* de los estoicos. La sabiduría habrá señalado a Dios un camino, del que le hubiera sido tan imposible separarse como el destruirse a sí mismo." Esta objeción ya ha sido rebatida suficientemente; esta necesidad no es más que moral, y es siempre una necesidad dichosa el verse obligado a obrar según las reglas de la perfecta sabiduría.

§ 345. Por otra parte, me parece que la razón que hace creer a muchos que las leyes del movimiento son arbitrarias, nace de que son pocos los que se han consagrado a estudiarlas. Sabemos ya que M. Descartes se ha equivocado y mucho al establecerlas. Yo he hecho ver de una manera demostrativa, que la conservación de la misma cantidad de movimiento no puede tener lugar; pero hallo que se conserva la misma cantidad de fuerza, tanto absoluta como directiva y respectiva, total y parcial. Mis principios, que en este punto llegan hasta donde se puede llegar, no han sido aún publicados íntegramente; pero los he comunicado a algunos amigos muy capaces de juzgarlos; y les han prestado su aprobación, y han convertido a algunas otras personas de saber y de reconocido mérito. He descubierto al mismo tiempo, que las leyes del movimiento que se encuentran efectivamente en la naturaleza, y están comprobadas por experiencias, no son en verdad absolutamente demostrables, como lo sería una proposición geométrica, y no hay necesidad de que lo sean. No nacen ellas enteramente del principio de la necesidad, sino que nacen del principio de la perfección y del orden, como que son un efecto de la elección y de la sabiduría de Dios. Puedo demostrar estas leyes de muchas maneras, pero siempre es preciso suponer algo que no es de una necesidad absolutamente geométrica. De manera que estas preciosas leyes son una prueba maravillosa de la existencia de un ser inteligente y libre contra el sistema de la necesidad absoluta y bruta de Estratón o de Espinoza.

§ 346. Yo hallo que se puede dar razón de estas leyes, suponiendo que el efecto siempre es igual en fuerza a su causa, o lo que es lo mismo, que la misma fuerza se conserva siempre; pero este axioma de una filosofía superior no se puede demostrar geométricamente. Pueden emplearse otros principios de naturaleza semejante; por ejemplo, el de que la acción es siempre igual a la reacción, el cual supone en las cosas una repugnancia al cambio externo, y que no podría salir ni de la extensión ni de la impenetrabilidad; y este otro principio, que un movimiento simple tiene las mismas propiedades que podría tener

un movimiento compuesto que produzca los mismos fenómenos de traslación. Estas suposiciones son muy plausibles, y sirven para explicar las leyes del movimiento; nada más conveniente que esto, tanto más cuanto que se encuentran juntas; pero ninguna necesidad absoluta hay aquí que nos fuerce a admitirlas, como se ve uno forzado a admitir las reglas de la lógica, de la aritmética y de la geometría.

§ 347. Teniendo en cuenta la indiferencia de la materia respecto del movimiento y del reposo, parece que el cuerpo mayor en reposo puede ser arrastrado sin ninguna resistencia por el cuerpo menor que esté en movimiento; en cuyo caso habrá acción sin reacción, y un efecto mayor que su causa. Ninguna necesidad hay tampoco de decir del movimiento de una bola que corre libremente sobre un plano horizontal y liso con cierto grado de velocidad, llamado A, qué este movimiento debe tener las propiedades del que ella tendría si marchase menos veloz en una barquilla que se moviese por sí misma en la misma dirección con el resto de la velocidad, para hacer que el globo, mirado desde la otra orilla, avance con el mismo grado de velocidad A. Porque aun cuando resulte la misma apariencia de velocidad y de dirección por medio de la barquilla, no por eso es la misma cosa. Sin embargo, sucede que los efectos del concurso de los globos en la barquilla, cuyo movimiento en cada uno aparte, unido al del barco, da la apariencia de lo que sucede fuera de él, da igualmente la apariencia de los efectos que estos mismos globos concurrentes harían fuera del barco. Esto es muy bello, pero no se ve que sea absolutamente necesario. Un movimiento en los dos catetos del triángulo rectángulo, componen un movimiento en la hipotenusa; pero no se sigue de aquí que un globo movido en la hipotenusa, deba hacer el efecto de dos globos de su magnitud movidos en los dos catetos; sin embargo, esto resulta verdadero. Nada más conveniente que este resultado, y Dios ha escogido las leyes que le producen; pero no se ve en ello ninguna necesidad geométrica. No obstante, esta falta misma de necesidad realza la belleza de las leyes que Dios ha escogido, en las que se encuentran muchos preciosos axiomas reunidos, sin que pueda decirse cuál es el más primitivo.

§ 348. He hecho ver también que aquí tiene lugar esta preciosa ley de continuidad que quizá he sido yo el primero en mostrarla, y que es una especie de piedra de toque cuya prueba no podrían soportar las reglas de M. Descartes, del padre Fabry, del padre Pardies[200], del padre Malebranche y otros, como he hecho ver en parte en otra ocasión, en las Nuevas de la república de las letras de M. Bayle. En virtud de esta ley es preciso que se pueda considerar el reposo como un movimiento que se desvanece después de haberse disminuido continuamente; y la igualdad, como una desigualdad que se desvanece asimismo, como sucedería por la disminución continua del mayor de los dos cuerpos desiguales, mientras que el menor conservaba su magnitud; y es preciso que como resultado de esta consideración, la regla general de los cuerpos en movimiento sea

[200] P. Pardies, geómetra del siglo XVII, nació en 1636 en Pau, y murió en 1673, a la edad de 37 años. Escribió: *Disertatio de motu et natura cometarum*, Burdeos, 1665, en 12°; Discurso sobre el movimiento social, París, 1670; Discurso sobre el conocimiento de las bestias, 1672, en 12°; Carta de un filósofo a un cartesiano, 1672, en 12°; Estática o ciencia de las fuerzas motrices, 1673, en 12°.

aplicable a los cuerpos iguales o a los cuerpos, uno de los cuales está en reposo, como a un caso particular de la regla, lo cual se verifica conforme a las verdaderas reglas de los movimientos, y no se logra dentro de ciertas leyes inventadas por M. Descartes y otros pensadores entendidos, que sólo por esto incurren en ciertos desconciertos, de manera que puede predecirse que la experiencia no vendrá en su apoyo.

§ 349. Estas consideraciones muestran que las leyes de la naturaleza que regulan los movimientos, no son ni absolutamente necesarias, ni enteramente arbitrarias. Hay que tomar un término medio, y decir que son una elección de la más perfecta sabiduría. Este gran ejemplo de las leyes del movimiento hace ver patentemente la diferencia que hay entre estos tres casos, a saber: primero, una necesidad absoluta, metafísica o geométrica, que se puede llamar ciega, y que no depende de las causas eficientes; segundo, una necesidad moral, que nace de la elección libre de la sabiduría con relación a las causas finales; y tercero, algo de absolutamente arbitrario dependiente de una indiferencia de equilibrio que se imagina, pero que no puede existir, y en lo que no hay razón alguna suficiente, ni en la causa eficiente, ni en la causa final. Por consiguiente, no hay motivo ninguno para confundir lo que es absolutamente necesario con lo que es determinado por la razón de lo mejor, para confundir la libertad que se determina por la razón con una indiferencia vaga.

§ 350. Justamente esto resuelve la dificultad de M. Bayle, el cual teme que si Dios se ve siempre determinado, podría la naturaleza pasarse sin él, y producir el mismo efecto que se atribuye a Dios por la necesidad del orden de las cosas. Esto sería cierto si, por ejemplo, las leyes del movimiento y todo lo demás tuviesen su origen en una necesidad geométrica de causas eficientes; pero nos encontramos con que en el último análisis nos hemos visto obligados a recurrir a algo que depende de las causas finales o de la conveniencia. Y esto arruina el fundamento más especioso de los naturalistas. El doctor Juan Joaquín Becherus[201], médico alemán, conocido por sus libros de química, escribió una oración que debió satisfacerle cumplidamente. Comenzaba: *O Sancta mater Natura, aeterne rerum ordo* (Oh Santa Madre naturaleza, eterno orden de las cosas); y venía a parar en que esta naturaleza debía perdonarle sus defectos, puesto que ella misma era la causa de ellos. Pero la naturaleza de las cosas, tomada sin inteligencia y sin elección, no tiene nada que sea bastante determinante. M. Becher no consideraba que es imprescindible que el autor de las cosas *(Natura naturans)* sea bueno y sabio, y que nosotros podemos ser malos, sin que sea él cómplice de nuestras maldades. Cuando existe un hombre malo, es preciso que Dios haya encontrado en la región de los posibles la idea de semejante hombre, la cual entraba en la serie de cosas cuya elección ha sido exigida por la mayor perfección del universo, en el cual las faltas y los pecados son, no sólo castigados, sino también reparados con ventaja, y contribuyen a un bien mayor.

---

[201] Juan Joaquín Becherus, nació en Espira en 1635 fué profesor de medicina en Maguncia en 1668, y murió en Londres en 1682. Escribió sobre toda clase de asuntos: *Organon philologium; Edipus chimicus; Psychosophia; Physica subterranea.*

§ 351. M. Bayle, sin embargo, ha dado una extensión un poco excesiva a la elección libre de Dios; y al hablar del peripatético Estratón (Respuesta a un provinciano, capítulo 180, página 1239, tomo III), quien sostenía que todo habrá sido producido por la necesidad de una naturaleza destituida de inteligencia, dice, que si a este filósofo se le hubiera preguntado por qué un árbol no tiene fuerza para formar huesos y venas, habría podido preguntar él a su vez: "¿Por qué la materia tiene precisamente tres dimensiones? ¿Por qué no le han bastado dos? ¿Por qué no tiene cuatro? Si se le hubiese respondido que la materia no puede tener ni más ni menos de tres dimensiones, hubiera preguntado cuál era la causa de esta imposibilidad." Estas palabras dan lugar a pensar que M. Bayle sospechaba que el número de las dimensiones de la materia dependía de la elección de Dios, como ha dependido de él el hacer o no hacer que los árboles produjesen animales. En efecto: ¿quién sabe si hay globos planetarios, o tierras colocadas en algún paraje más lejano del Universo, en donde las fábulas de los bernachos de Escocia (pájaros que se decía que nacían de los árboles), sea verdadera, y si hay países donde pueda decirse:… *Populos umbrosa creavit Fraxinus, et feta viridis puer excidit alno?* (…¿Creó el umbroso fresno a los pueblos, y salió del frondoso álamo el tierno niño?) Mas no sucede así con las dimensiones de la materia; el número ternario está determinado, no por la razón de lo mejor, sino por una necesidad geométrica; porque los geómetras han demostrado que sólo hay tres líneas rectas perpendiculares entre sí que puedan cortarse en un mismo punto. Nada pudo escogerse mas propio que esto para hacer ver la diferencia que hay entre la necesidad moral, que crea la elección del sabio, y la necesidad bruta de Estrabón y de los espinocistas, que niegan a Dios el entendimiento y la voluntad, y que hace que se advierta la diferencia que hay entre la razón de las leyes del movimiento y la razón del número ternario de las dimensiones, puesto que consiste la primera en la elección de lo mejor, y la segunda en una necesidad geométrica y ciega.

§ 352. Después de haber hablado de las leyes de los cuerpos, es decir, de las reglas del movimiento, pasemos a las leyes de la unión del alma y del cuerpo, en las que M. Bayle cree hallar alguna indiferencia vaga, algo absolutamente arbitrario. He aquí cómo habla de ellas en su Respuesta a un provinciano (capítulo 84, página 173, tomo III): "Es una cuestión embarazosa la de si los cuerpos tienen alguna virtud natural de causar mal o bien al alma del hombre. Si se responde que sí, es meterse en un intrincado laberinto, puesto que, siendo el alma del hombre una sustancia inmaterial, habría que decir que el movimiento local de ciertos cuerpos es una causa eficiente de los pensamientos de un espíritu, lo cual es contrario a las nociones más evidentes de la filosofía. Si se responde que no, se verá uno precisado a reconocer que la influencia de nuestros órganos sobre nuestros pensamientos no depende ni de las cualidades interiores de la materia ni que las leyes del movimiento, sino de una institución arbitraria del Creador. Será preciso confesar que ha dependido absolutamente de la libertad de Dios el ligar tales pensamientos de nuestra alma con tales o cuales modificaciones de nuestro cuerpo, después de haber fijado todas las leyes de la acción de unos cuerpos sobre otros. De donde resulta que en el Universo no hay ninguna porción de la materia, cuya vecindad nos pueda perjudicar, sino en cuanto Dios lo quiere así; y, por consiguiente, que la Tierra, lo mismo que cualquier otro punto, es capaz de ser

la estancia del hombre dichoso. En fin, es evidente que para impedir las malas elecciones de la libertad, no hay necesidad de transportar al hombre fuera de la Tierra. Dios podría hacer en la Tierra y respecto de todos los actos de la voluntad, lo que hace en cuanto a las buenas obras de los predestinados, cuando fija su feliz resultado, sea por medio de gracias eficaces, sea por medio de gracias suficientes, que, sin causar ningún perjuicio a la libertad, van siempre seguidas del consentimiento del alma. Tan fácil le sería producir en la Tierra como en el cielo la determinación de nuestras almas a una buena elección."

§ 353. Estoy de acuerdo con M. Bayle en que Dios pudo poner un orden tal en los cuerpos y en las almas sobre este globo de la Tierra, ya valiéndose de vías naturales, ya de gracias extraordinarias, que hubiera sido un paraíso perpetuo y un precursor del estado celeste de los bienaventurados; y nada empece que existan tierras más afortunadas que la nuestra; pero Dios ha tenido muy buenas razones para querer que la nuestra sea tal como es. Sin embargo, para probar que un estado mejor hubiera sido posible en este mundo, M. Bayle no tenía necesidad de recurrir al sistema de las causas ocasionales, sistema lleno de milagros y de suposiciones y que carece de toda razón, según confiesan sus mismos autores, resultando en él dos defectos que le alejan mucho de la verdadera filosofía. Sorprende, en primer lugar, que M. Bayle no se haya acordado del sistema de la armonía preestablecida, que había examinado en otro tiempo, y que tan a propósito venía en este caso. Pero como en este sistema todo está ligado y es armónico, todo marcha fundado en razones y nada se deja en blanco o a la temeraria discreción de la pura y plena indiferencia, esto no acomodaba a M. Bayle, prevenido hasta cierto punto en favor de estas indiferencias, que, sin embargo ha combatido tan bien en otras ocasiones. Porque M. Bayle pasaba fácilmente de lo blanco a lo negro, no por mala intención o contra su conciencia, sino porque no tenía todavía en su espíritu ideas fijas sobre la cuestión de que se trataba. Tomaba lo que le parecía para salir al encuentro del adversario que tenía en frente, no siendo otro su fin que el poner en aprieto a los filósofos y hacer ver la debilidad de nuestra razón; y creo que ni Arcesilao ni Carnéades sostuvieron nunca el pro y el contra con más elocuencia ni con más ingenio. Pero, en fin, jamás se debe dudar por dudar, aunque es preciso que las dudas nos sirvan como de paso para llegar a la verdad. Esto mismo dije muchas veces al difunto abate Foucher, el cual, en algunos pasajes, tuvo propósito de hacer en favor de los académicos lo que Lipsio y Scioppio[202] habían hecho en favor de los estoicos, M. Gassendi por Epicuro, y lo que M. Dacier ha comenzado a hacer por Platón, o es justo que se eche en cara a los verdaderos filósofos lo que el famoso Casaubón respondió a los que le enseñaban la sala de la Sorbona diciéndole que allí se había discutido durante algunos siglos: ¿y qué conclusiones se sacaron?, les contestó:

§ 354. M. Bayle prosigue diciendo (página 166): "Es cierto que después que han sido establecidas las leyes del movimiento en la forma que las vemos en el mundo, es de toda necesidad que si con un martillo se golpea sobre una nuez, la rompa, y que si una piedra

[202] Scioppius o Schoppe (Gaspar), nació en New-Marck, en el alto Palatinado, en 1576. Escribió: *Elementa philosophice stoicae moralis,* en 8°, Maguncia, 1606; *Fragmenta poedagogiae regiae,* en 4°, Milán, año 1621.

cae sobre el pie de un hombre, le cause alguna contusión o alguna dislocación. Pero he ahí todo lo que puede seguirse de la acción de esta piedra sobre el cuerpo humano. Si queréis que además de esto excite un sentimiento de dolor, es preciso suponer el establecimiento de otro código distinto del que regula la acción y la reacción de unos cuerpos sobre otros; es preciso, digo, recurrir al sistema particular de las leyes de la unión del alma con ciertos cuerpos, Ahora bien: corno este sistema no está necesariamente ligado con el otro, la indiferencia de Dios no cesa con relación al uno, después de la elección que ha hecho del otro. Ha combinado, por tanto, estos dos sistemas con plena libertad, como dos cosas que no se subsiguen naturalmente. Por consiguiente, por medio de un decreto arbitrario ha ordenado que las heridas del cuerpo exciten el dolor en el alma con el cuerpo. Pudo elegir uno en el que las heridas excitasen sólo la idea del remedio, y un deseo vivo, pero agradable, de aplicarlo. Pudo establecer, que todos los cuerpos capaces de romper la cabeza de un hombre o de herirle el corazón, excitaran una viva idea del peligre, y que esta idea fuese causa de que el cuerpo se trasladase prontamente a otro punto fuera del alcance del golpe. Todo esto se habría hecho sin intervención del milagro, puesto que todo elle se hubiera arreglado por leyes generales. El sistema que nosotros conocemos por experiencia, nos dice que la determinación del movimiento de ciertos cuerpos, cambia en virtud de nuestros deseos. Ha sido, pues, posible que hubiera habido una combinación entre nuestros deseos y el movimiento de ciertos cuerpos por la que los jugos nutritivos se modificasen de tal manera, que jamás experimentara alteración la buena disposición de nuestros órganos."

§ 355. Se ve que M. Bayle cree que todo lo que se verifica por leyes generales, se hace sin milagro. Pero ya he demostrado claramente, que si la ley no está fundada en razón, y no sirve para explicar el suceso por la naturaleza de las cosas, sólo puede ejecutarse por milagro. Así, por ejemplo, si Dios hubiera ordenado que los cuerpos se movieran en línea circular, hubiera necesitado de milagros perpetuos o del ministerio de los ángeles, para ejecutar esta orden, porque es contrario a la naturaleza del movimiento, según el cual el cuerpo abandona naturalmente la línea circular, para continuar en la recta tangente, si nada le contiene. No basta, por lo tanto, que Dios ordene simplemente que una herida excite una sensación desagradable; es preciso encontrar medios naturales para esto. El verdadero medio que Dios emplea para que el alma tenga sensación de lo que pasa en el cuerpo, nace de la naturaleza de aquélla, que es representativa de los cuerpos, y está hecha de antemano de tal manera, que las representaciones que nazcan en ella, las unas de las otras, por una serie natural de pensamientos, corresponden al cambio de los cuerpos.

§ 356. La representación tiene una relación natural con lo que debe ser representado. Si Dios hiciese representar la figura redonda de un cuerpo por la idea de un cuadro, sería una representación poco adecuada; porque aparecerían ángulos o eminencias en la representación, mientras que todo sería igual y uniforme en el original. La representación, cuando es imperfecta, suprime muchas veces algo en los objetos; pero no puede añadir nada, porque esto no la haría más perfecta, sino contrahecha. Además de que la supresión jamás es completa en nuestras percepciones, y que hay en la representación, en tanto que

confusa, más de lo que vemos en ella. Y así se podría creer que las ideas del calor, del frío, de los colores, etcétera, no hacen más que representar los pequeños movimientos excitados en los órganos, cuando se sienten estas cualidades, aunque la multitud y la pequeñez de estos movimientos impiden tener una representación distinta de ellos. Sucede poco más o menos como cuando no distinguimos lo azul y lo amarillo que entran así en la representación como en la combinación del verde, cuando el microscopio hace ver que lo que parece verde se compone de partes azules y amarillas.

§ 357. Es cierto que la misma cosa puede ser representada diferentemente; pero tiene que haber siempre una relación exacta entre la representación y la cosa, y, por consiguiente, entre las diferentes representaciones de una cosa. Las proyecciones de perspectiva que convierten el círculo en secciones cónicas, hacen ver que un mismo círculo puede ser representado por una elipse, por una parábola, por una hipérbola y hasta por cualquier otro círculo, y por una línea recta o por un punto. No puede darse cosa más diferente ni más desemejante que estas figuras, y, sin embargo, hay una cierta relación exacta de cada punto con cada punto. De igual modo es preciso reconocer que cada alma se representa el universo según su punto de vista, y mediante una relación que le es propia; pero subsiste siempre en ella una perfecta armonía. Y si Dios hubiera querido hacer representar la solución de continuidad del cuerpo por una sensación agradable en el alma, no habría dejado de hacer que esta solución misma sirviera a alguna perfección en el cuerpo, dándole un nuevo alivio, como cuando se alivia a uno de algún peso, o se le libra de alguna ligadura. Pero esta clase de cuerpos organizados, aunque posibles, no se encuentran en nuestro globo, el cual carece, sin duda, de una infinidad de invenciones que Dios ha podido poner en práctica en otros puntos; sin embargo, basta con que, atendido el lugar que nuestra Tierra ocupa en el Universo, no se haya podido hacer por ella cosa mejor que lo que Dios ha hecho. El se sirve lo mejor que es posible de las leyes de la naturaleza que ha establecido y (como M. Regis lo ha reconocido en el mismo pasaje), "las leyes que Dios ha establecido en la naturaleza, son las más excelentes que es posible concebir."

§ 358. Unamos a lo dicho la observación consignada en el Diario de los Sabios de 16 de marzo de 1705, que M. Bayle ha insertado en el cap. 152 de la Respuesta a un provinciano, (t. III, p. 1038). Se trata del extracto de un libro moderno, muy ingenioso, sobre el Origen del mal, de que ya hemos hablado antes. Dice "que la solución general respecto del mal físico que este libro da, consiste en que es preciso considerar el Universo como una obra compuesta de diversas piezas que forman un todo; que según las leyes establecidas en la naturaleza, algunas partes no podían ser mejores sin que otras fuesen peores, y sin que dejara de resultar un sistema entero menos perfecto. Este principio, se dice, es bueno; pero si no se le añade nada, no parece suficiente. ¿Por qué Dios ha establecido leyes de que nacen tantos inconvenientes? —dirán los filósofos difíciles de contentar—. ¿No ha podido establecer otras que no estuvieran sujetas a tales defectos? Y acortando razones, ¿por qué se ha prescrito Dios a sí mismo leyes? ¿Por qué no obró sin leyes generales valiéndose de todo su poder y de toda su bondad? "El autor no ha llevado la dificultad hasta este punto,

y no es porque discerniendo sus ideas no se encontrara quizá el medio de resolver la duda; pero él no lo ha desenvuelto por sí.”

§ 359. Imagino que el entendido autor de este extracto, cuando creyó que se podía resolver la dificultad, tuvo en su mente algo aproximado en este punto a mis principios, y si hubiera querido explicarse en este pasaje, es seguro que habría contestado probablemente como M. Regis, que R las leyes que Dios ha establecido son las más excelentes que era posible establecer; y hubiese reconocido al mismo tiempo, que Dios no podía menos de establecer leyes y sentar regias, porque las leyes y las reglas son las que constituyen el orden y la belleza; que obrar sin reglas, sería obrar sin razón, y que por haber Dios puesto en acción toda su bondad, por eso el ejercicio de su omnipotencia ha sido conforme con las leyes de su sabiduría, para obtener el mayor bien a que era posible aspirar; y, en fin, que la existencia de ciertos inconvenientes particulares, que nos llaman la atención, es una señal cierta de que el mejor plan no permitiría que se suprimieran, como que sirven para la realización del bien total; razonamiento con el que está de acuerdo M. Bayle en muchos pasajes.

§ 360. Ahora que hemos hecho ver claramente que todo se hace por razones determinadas, no puede ya encontrarse dificultad respecto del fundamento de la presciencia de Dios; porque aun cuando estas determinaciones no fuerzan o necesitan, no dejan por eso de ser ciertas y de hacer que se prevea lo que habrá de suceder. Es cierto que Dios ve de un golpe toda la trabazón del universo cuando lo escoge, y que por tanto, no tiene necesidad del enlace de los efectos con las causas para prever estos efectos. Pero haciéndole su sabiduría escoger una serie perfectamente ligada, no puede menos de ver una parte de la serie en la otra. Una de las reglas de mi sistema de la armonía general es, que lo presente está preñado de lo porvenir, y que el que lo ve todo, ve en lo que existe lo que existirá. Pero más aún; he afirmado de una manera demostrativa que Dios ve en cada parte del Universo el Universo todo entero, a causa de la perfecta conexión que hay entre las cosas. Dios es infinitamente más penetrante que Pitágoras, que formó juicio de la talla de Hércules por la medida de la huella de su pie. No hay que dudar que los efectos se siguen de sus causas de una manera determinada, no obstante la contingencia y aun la libertad, las cuales no dejan de subsistir con la certidumbre o determinación.

§ 361. Durando de San Porciano, entre otros, ha observado muy bien esto mismo, cuando dice que los futuros contingentes se ven de una manera determinada en sus causas, y que Dios, que lo sabe todo, viendo todo lo que podrá estimular o repugnar la voluntad, verá por ello el partido que ella tomará. Podría citar otros muchos autores que han dicho lo mismo; ni tampoco permite la razón que se piense de otra manera. M. Jaquelot indica también (conform. p. 310), como M. Bayle observa (Respuesta a un provinciano, cap. 142, t. III, pág. 796), que las disposiciones del corazón humano y las de las circunstancias hacen que Dios conozca infaliblemente la elección que el hombre hará. M. Bayle añade que algunos molinistas dicen lo mismo, y remite al lector a los que se citan en la *Suavis concordia* de Pedro de Saint-Joseph, en las páginas 579 y 580.

§ 362. Los que han confundido esta determinación con la necesidad, han forjado monstruos a fin de combatirlos después. Para evitar o apartar una cosa racional que han enmascarado, dándole una fisonomía horrible, han caído en los mayores absurdos. Temerosos de verse obligados a admitir una necesidad imaginaria, o por lo menos, distinta de ésta de que se trata, han admitido algo que sucede sin que tenga ninguna causa ni razón alguna; lo cual equivale a la declinación ridícula de los átomos, que Epicuro hacía que tuviera lugar sin razón que lo justificara. Cicerón, en su libro de la Adivinación, ha visto claramente que si la causa pudiera producir un efecto respecto del cual fuese enteramente indiferente, resultaría un verdadero azar, una verdadera fortuna, un caso fortuito positivo, es decir, que lo sería, no sólo con relación a nosotros y a nuestra ignorancia, según la cual, puede decirse: *Sed te Nos facimus, fortunam, Deam, coeloque locamus,* (Pero a ti te convertimos en fortuna, en Diosa, y te colocamos en el cielo). sino también con relación a Dios y a la naturaleza de las cosas, y, por consiguiente, sería imposible prever los sucesos juzgando del porvenir por el pasado. Dice también con razón en el mismo pasaje: *"Qui potest providere, quicquam futurum esse, quod neque causam habet ullam, neque notam, cur futurum sit?"* (¿Quién puede prever que ha de ocurrir una cosa, que no tiene causa alguna ni ésta es conocida, ni por qué ha de ocurrir?), y un poco después: *"nihil est tam contrarium rationi et constantioe, quam fortuna; ut mihi ne in Deum quidem cadescit, ceerte illud evenient; sin certe evenient, nulla fortuna est."* (nada es tan contrario a la razón y a la constancia como la fortuna; que yo no vea que efectivamente va a aparecer a Dios, que éste sepa que una cosa ha de ocurrir por casualidad y fortuitamente. Porque si lo sabe, ciertamente acaecerá; si ciertamente ha de acaecer, no hay ninguna fortuna). Si lo futuro es cierto, no hay fortuna o azar. Pero añade indebidamente: *"Est autem fortuna; rerum igitur fortuitarum nulla praesensio est."* (Pero existe la fortuna; pues no se da presentimiento alguno de las cosas fortuitas). Hay una fortuna o azar cuyos sucesos futuros no pueden ser previstos. Más bien debía concluir que, estando determinados y previstos los sucesos, no hay fortuna o azar. Pero Cicerón hablaba entonces contra los estoicos, aunque dirigiéndose a un académico.

§ 363. Los estoicos deducían ya de los decretos de Dios la previsión de los sucesos. Porque, como Cicerón dice en el mismo libro: *"Sequitur porro nihil Deos ignorare, quod omnia ab iis sint constituta."* (Se sigue con verdad que los dioses nada ignoran, que todo ha sido creado por ellos). Y según mi sistema, habiendo Dios visto el mundo posible que ha resuelto criar, todo lo ha previsto de manera que puede decirse que la ciencia divina de visión no difiere de la ciencia de simple inteligencia, sino en cuanto añade ésta a la primera el convencimiento del decreto efectivo de escoger este encadenamiento de cosas que la simple inteligencia daba ya a conocer, pero sólo como posible; y este decreto constituye al presente el universo actual.

§ 364. Y así no puede excusarse a los socinianos cuando niegan a Dios la ciencia cierta de las cosas futuras, sobre todo de las resoluciones futuras de una criatura libre. Porque aunque se imaginaran que hay una libertad de plena indiferencia, de suerte que la

voluntad puede escoger sin motivo, y que este efecto no pudiese ser visto en su causa (lo cual es un gran absurdo), deberían considerar que Dios pudo prever este suceso en la idea del mundo posible que resolvió criar. Pero la idea que ellos tienen de Dios, es indigna del autor de las cosas, y corresponde muy poco a la habilidad y a la inteligencia de que los escritores de esta secta dan muestras en algunas discusiones particulares. El autor del cuadro del socinianismo tiene razón cuando dice que el dios de los socinianos sería ignorante, impotente, como el dios de Epicuro, desmentido a cada momento por los sucesos, viviendo al día, y sabiendo sólo por conjetura lo que los hombres habrán de querer.

§ 365. Toda la dificultad consiste en la falsa idea que se tiene de la contingencia y de la libertad, la cual se creía que necesitaba de una indiferencia plena o de equilibrio; cosa imaginaria de que no hay ni idea ni ejemplo, ni lo habrá jamás. M. Descartes, al parecer, fue imbuido en su juventud en esta doctrina, en el colegio de la Fleche, y por esto dijo (primera parte de sus Principios, art. 41): “Nuestro pensamiento es finito, y la conciencia y la omnipotencia de Dios por cuyos atributos no sólo ha conocido de toda la eternidad todo lo que existe o que puede existir, sino que también lo ha querido, son infinitos, lo cual hace que tengamos nosotros bastante inteligencia para conocer clara y distintamente que este poder y esta ciencia se dan en Dios; pero no tenemos la bastante para comprender su extensión en términos que podamos saber cómo ellos dejan las acciones de los hombres enteramente libres e indeterminadas.” Lo que sigue a esto ya lo hemos dicho antes. La frase: enteramente libres, está perfectamente; pero todo lo echa a perder al añadir esta otra: enteramente indeterminadas. No hay necesidad de una ciencia infinita para ver que la presciencia y la providencia de Dios dejan la libertad a nuestras acciones, puesto que Dios las ha previsto en sus ideas tales como ellas son, es decir, libres. Y aunque Laurencio Valla, en su diálogo contra Boecio (del que presentaremos luego un extracto) que trata muy oportunamente de conciliar la libertad con la presciencia, cree que no puede conseguir conciliarla con la providencia; me parece que no hay dificultad en ello, porque el decreto que hace que exista esta acción, no cambia su naturaleza, como no la cambia el simple conocimiento que de ella se tiene. Pero no hay ciencia, por infinita que sea, que pueda conciliar la ciencia y la providencia de Dios con las acciones de una causa indeterminada, es decir, con un ente quimérico e imposible. Las acciones de la voluntad se encuentran determinadas de dos maneras: por la presciencia o providencia de Dios, y también por las disposiciones de la causa particular próxima, que consisten en las inclinaciones del alma. M. Descartes seguía a los tomistas en este punto; pero es sabido que escribía siempre con cierta táctica, para no ponerse en pugna con ciertos teólogos.

§ 366. M. Bayle (Respuesta a un provinciano, cap. 442, p. 804, t. III), refiere que el P. Gibieuf del Oratorio publicó un tratado latino, De la libertad de Dios y de la criatura, en el año de 1639; que levantó gran polvareda contra él, sacándose setenta contradicciones tomadas del primer libro de su obra; y que veinte años después, el P. Annat, confesor del rey de Francia, en su libro *De Incoacta libertate* (ed. Rom., 1654, en 4°), le echó en cara el silencio que seguía guardando. ¿Quién podría creer, añade M. Bayle, después del fracaso

de las congregaciones *De Auxiliis,* que los tomistas habían de enseñar cosas relativas a la naturaleza del libre albedrío enteramente opuestas a la opinión de los jesuitas?, sin embargo, cuando se consideran los pasajes que el P. Annat[203] ha sacado de las obras de los tomistas (en un libro titulado *Jansenius a Thomistis, gratia per se ipsam efficacis defensoribus, condemnatus,* impreso en París en el año de 1654, en 4°), no se ve en el fondo más que disputas de palabras entre las dos sectas. La gracia eficaz por sí misma de los unos, deja al libre albedrío tanta fuerza para resistir como las gracias congruas de los otros. M. Bayle cree que casi lo propio puede decirse del mismo Jansenio. Era, dice, un hombre muy hábil; de espíritu sistemático, y muy laborioso. Trabajó por espacio de veintidós años su Augustinus. Una de sus miras fue refutar a los jesuitas sobre el dogma del libre albedrío y, sin embargo, aun no ha podido decidirse si desecha o adopta la libertad de indiferencia. Sácase de su obra una infinidad de pasajes en pro y en contra de esta opinión, corno el P. Annat ha hecho ver en la obra que acaba de citarse: *De incoacta libertate.* Tan fácil es derramar la oscuridad sobre este asunto, corno M. Bayle lo dice al concluir este discurso. En cuanto al P. Gibieuf[204], es preciso reconocer que cambia muchas veces la significación de los términos y, por consiguiente, que no satisface completamente a la cuestión, aunque en ocasiones dice cosas muy buenas.

§ 367. En efecto, la confusión sólo procede la mayor parte de las veces de equivocar los términos y del poco cuidado que se pone en formar nociones distintas de ellos. De aquí nacen esas polémicas eternas, a menudo mal comprendidas, sobre la necesidad y la contingencia, sobre lo posible y lo imposible. Pero con tal que se conciba que la necesidad y la posibilidad, tomadas metafísicamente y en rigor, dependen únicamente de esta cuestión: de si el objeto en sí mismo, o lo que le es opuesto, implica contradicción o no; y que se considere que la contingencia concuerda muy bien con las inclinaciones o razones que contribuyen a que la voluntad se determine; y con tal también que se sepa distinguir entre la necesidad y la determinación o certidumbre; entre la necesidad metafísica, que no da lugar a ninguna decisión, y sólo presenta un solo objeto posible, y la necesidad moral, que obliga al más sabio a escoger lo mejor; y, en fin, con tal que se eche a un lado la quimera de la plena indiferencia, que sólo puede encontrarse en los libros de los filósofos y sobre el papel (porque no podrían ni siquiera concebir ni hacer entrar la noción de ella en la cabeza, ni hacer ver la realidad de la misma en ningún ejemplo en las cosas), con tal que todo esto se tenga en cuenta, se saldrá fácilmente de un laberinto en el que el espíritu humano ha sido el desgraciado Dédalo, y que ha causado una infinidad de desórdenes, lo mismo entre los antiguos que entre los modernos, hasta el punto de incurrir los hombres en el ridículo error del sofisma perezoso, que apenas si difiere del fatalismo a la turca. No me sorprende el que tomistas y jesuitas, y hasta molinistas y jansenistas, convengan en el

---

[203] El padre Annat, jesuíta célebre, nació en Rhodez en 1607, fué confesor de Luis XIV en 1655, y murió en 1670. Fué el más enérgico adversario del jansenismo. Sus obras latinas y francesas han sido publicadas en 1666, París, 3 vol. en 4°. El más notable de sus escritos es el Rabat Joíe des Jansénistes. Pascal le dirigió dos de sus Provinciales, la 17 y la 18.

[204] El P. Gibieuf, doctor de la Sorbona, sacerdote del oratorio, nació en Bourges, y murió en 1650. Era amigo de Descartes y del P. Mersenna. Escribió el libro: *De libertate Dei et creatura,* en 4°, París, 1630.

fondo sobre este punto más de lo que se cree. Un tomista, y hasta un jansenista discreto, se contentará con la determinación cierta sin llegar hasta la necesidad; y si alguno llega a este punto, el error quizá sólo estará en las palabras. Un molinista prudente se contentará con una indiferencia opuesta a la necesidad, pero que no excluirá las inclinaciones preferentes.

§ 368. Sin embargo, estas dificultades han llamado mucho la atención a M. Bayle, más inclinado a hacerlas valer que a resolverlas, y eso que hubiese podido hacerlo tan bien como cualquier otro, si hubiera querido dirigir su espíritu en este sentido. He aquí lo que dice en su Diccionario, art. Jansenius, let. G, p. 1626: "Ha dicho alguien que las materias de la gracia son un Océano que no tiene ni ribera ni fondo. Quizá hubiera sido mejor decir que se las debe comparar con el faro de Mesina, donde siempre se tiene el peligro de caer en un escollo cuando se trata de evitar otro." *Dextrum Scylla latus, laevum implacata Charybdis Obsidet.* (Escila ocupa el lado derecho; el izquierdo la implacable Caribdis). "En fin, todo se reduce a lo siguiente: ¿Adán ha pecado libremente? Si respondéis que sí, se os dirá, luego su caída no ha sido prevista. Si respondéis que no, se os dirá: luego no es culpable. Podréis escribir cien volúmenes contra cualquiera de estas consecuencias y, sin embargo, confesaréis, o que la previsión infalible de un suceso contingente es un misterio imposible de concebir, o que la manera en que una criatura que obra sin libertad peca, es absolutamente incomprensible."

§ 369. O me engaño mucho o estas dos supuestas incomprensibilidades cesan enteramente dentro de nuestras soluciones. Ojalá fuera tan fácil responder a la pregunta de cómo deben curarse bien las fiebres, y cómo es preciso evitar los escollos de las dos enfermedades crónicas que pueden resultar, la una de no curar la fiebre, y la otra de curarla mal. Cuando se pretende que un suceso libre no puede ser previsto, se confunde la libertad con la indeterminación o con la indiferencia plena y de equilibrio; y cuando se quiere que la falta de libertad impediría al hombre ser culpable, se entiende una libertad exenta, no de determinación o de incertidumbre, sino de necesidad y de coacción. Esto muestra que el dilema no está bien planteado, y que entre los dos escollos hay un paso amplio y franco. Por consiguiente, se responderá que Adán ha pecado libremente, y que Dios le ha visto pecante en el estado de Adán posible, y que de posible se ha convertido en Adán actual en virtud del decreto del permiso divino. Es cierto que Adán se determinó a pecar en virtud de ciertas inclinaciones predominantes; pero esta determinación no destruye la contingencia ni la libertad, y la determinación cierta que hay en el hombre a pecar, no le impide el poder de no pecar (absolutamente hablando), y puesto que peca, el de ser culpable y de merecer el castigo; tanto más cuanto que este castigo puede servir para él y para otros, porque contribuirá a que en otra ocasión no peque. Y esto sin hablar de la justicia vengadora que va más allá de la reparación y de la enmienda, y en la que nada hay que choque con la determinación cierta de las resoluciones contingentes de la voluntad. Puede decirse, por lo contrario, que las penas y las recompensas serían en parte inútiles y faltarían a uno de sus fines, que es la enmienda, si no pudiesen contribuir a determinar la voluntad a obrar mejor en lo sucesivo.

§ 370. M. Bayle continúa diciendo: "En punto a libertad, hay que tomar uno de estos dos partidos: o decir que todas las cosas distintas del alma que concurren con ella le dejan la fuerza de obrar o de no obrar; o decir que ellas la determinan de tal manera a obrar que no puede menos de hacerlo. El primer partido es el de los molinistas, el otro el de los tomistas y jansenistas y de los protestantes de la Confesión de Ginebra. Sin embargo, los tomistas han sostenido a coro y a voz en grito que no son jansenistas y éstos han sostenido, con el mismo calor, que en punto a la libertad no eran calvinistas. Por otra parte, los molinistas han pretendido que San Agustín no ha enseñado el jansenismo. Y así los unos, al no querer confesar que estaban conformes con personas que pasaban por heréticas; y los otros, al no querer confesar que eran contrarios de un santo doctor, cuyas opiniones han pasado siempre por ortodoxas, han hecho mil ejercicios de cuerda floja, etcétera."

§ 371. Los dos partidos que M. Bayle distingue aquí, no excluyen uno tercero que diga que la determinación del alma no procede únicamente del concurso de todas las causas distintas del alma, sino tan. bien del estado del alma misma y de sus inclinaciones, que se mezclan con las impresiones de los sentidos y las aumentan o las debilitan. Ahora bien, todas las causas internas y externas, tomadas en conjunto, hacen que el alma se determine ciertamente, pero no que se determine necesariamente, porque no implicaría contradicción el que se determinase de otra manera, pudiendo verse la voluntad inclinada, y no pudiendo verse necesitada. No entro en la discusión de la diferencia que hay entre los jansenistas y los reformados sobre esta materia. Quizá no están siempre de acuerdo ni aun los de un partido, tanto respecto a las cosas, como respecto al modo de expresarlas, siendo como es materia en que muchas veces se pierden los contendientes en sutilezas embarazosas. El P. Teófilo Raynaud[205], en su libro titulado *Calvinismus religio bestiarum,* ha querido provocar a los dominicanos sin nombrarles. Por otra parte, los que se decían partidarios de San Agustín acusaban a los molinistas de pelagianos, o por lo menos, de semipelagianos; y algunas veces se han exagerado las cosas por ambas partes, ya defendiendo una indiferencia vaga y dando demasiado al hombre, ya enseñando *determinationem ad unum secundum qualita tem actus licet, non quoad ejus substantiam* (Es lícito (enseñar) la determinación hacia una cosa en cuanto a la cualidad del acto, no en cuanto a la sustancia de éste), es decir, una determinación al mal en los no regenerados, como si no hiciesen más que pecar. En el fondo, creo que sólo a los sectarios de Hobbes y de Espinoza puede echárseles en cara que destruyen la libertad y la contingencia; porque creen que lo que sucede es sólo posible y que debe suceder por una necesidad bruta y geométrica. Hobbes todo lo hace material, y lo somete únicamente a las leyes matemáticas; Espinoza quita también a Dios la inteligencia y la elección, y le deja un poder ciego, del cual emana todo necesariamente. Los teólogos de ambos partidos protestantes también se muestran celosos por refutar una necesidad insoportable; y aunque los afectos al Sínodo de

---

[205] El P. Teófilo Raynaud, jesuíta, nació en Sospello, condado de Niza en 1583, y murió en Lyón en 1663, después de una vida bastante agitada. Se han publicado sus obras completas en 20 volúmenes, en folio, Lyón, 1665-1669. Se encuentran en ellas algunos escritos singulares: *De ortu infantium contra naturan per sectionem caesaream; Heteroclita spiritualia; Eteromata de bonis et bonis libria,* libro curioso y lleno de erudición.

Dordrecht enseñan algunas veces que basta que la libertad esté exenta de coacción, parece como que la necesidad que éstos le dejan no es más que hipotética, o bien lo que se llama más propiamente certidumbre o infalibilidad; de manera que muchas veces las dificultades sólo nacen de los términos. Lo mismo digo de los jansenistas, aunque no es mi ánimo excusar en todo a los que siguen esta opinión.

§ 372. Entre los cabalistas hebreos, Malcuth o el reino, que es la última de las Sephiroth, significaba que Dios lo gobierna todo de una manera irresistible, pero suavemente y sin violencia, de manera que el hombre cree seguir su voluntad, mientras que no hace más que ejecutar la voluntad de Dios. Decían que el pecado de Adán había sido *truncatio Malcuth al caeteris plantis;* es decir, que Adán había echado a un lado la última de las Sefires, formando un imperio en el de Dios, y atribuyéndose una libertad independiente de él; pero que su caída le había enseñado que no podía subsistir por sí mismo, y, que los hombres tenían necesidad de ser regenerados por el Mesías. Esta doctrina es susceptible de un sentido muy bueno. Pero Espinoza, que estaba versado en la cábala de los autores de su nación, y que dice (Tr. polit., c. II, n. 6) que los hombres al concebir la libertad como lo hacen, crean un imperio en el imperio de Dios, ha exagerado las cosas. El imperio de Dios, según Espinoza, no es otra cosa que el imperio de la necesidad, y de una necesidad ciega (como para Estratón), en virtud del cual todo emana de la naturaleza divina, sin que haya ninguna elección en Dios y sin que la elección del hombre le exima de la necesidad. Añade que los hombres para establecer lo que se llama *imperium in imperio,* se imaginaban que su alma era una producción inmediata de Dios, sin poder ser producida por causas naturales y que ella tiene un poder absoluto de determinarse, lo cual es contrario a la experiencia. Espinoza tiene razón en declararse en contra de un poder absoluto para determinarse, es decir, sin ningún motivo; porque esto ni a Dios mismo cuadra. Pero no tiene razón en creer que un alma, una sustancia simple, pueda ser producida naturalmente. Al parecer, para él el alma no es más que una modificación pasajera, y cuando quiere hacerla duradera y hasta perpetua, sustituye a ella la idea del cuerpo que es una simple noción, y no una cosa real y actual.

§ 373. Lo que M. Bayle refiere de Juan Bredenbourg[206], ciudadano de Rotterdam (Dic., art. Espinoza, let. M, p. 2774). es curioso. Publicó un libro contra Espinoza titulado: *Enervatio Tractatus Theologico-politici, una cum demonstratione Geometrico ordine disposita, Naturam non esse Deum, cujus effati contrario praedictus Tractatus unice innititur.* Llamó la atención el ver que un hombre que no hacía profesión de científico y que carecía de estudios (escribió su libro en alemán, e hizo que lo tradujeran después al latín), pudiera penetrar tan sutilmente los principios de Espinoza, y rebatirlos con fortuna, y esto, después de reducirlos por un análisis, hecho de buena fe, a un estado en que aparecían con toda su fuerza. Se me ha referido, añade M. Bayle, que habiendo reflexionado este autor infinitas veces sobre su respuesta y sobre el principio de su adversario, halló al fin que se podía reducir este

[206] Juan Bredenbourg, de Rotterdam, combatió al principio a Espinoza en su *Enervatio tractatus theologico-politici,* en 4°, Rotterdam, año 1675. Después, convertido a las ideas que había combatido, se refutó a sí mismo en una segunda obra escrita en alemán.

principio a una demostración. En su vista emprendió la prueba de que no hay otra causa de todas las cosas que la naturaleza que existe necesariamente, y que obra por una necesidad inmutable, inevitable e irrevocable. Observó en todo el método de los geómetras, y después de haber construido su demostración, la examinó por todos los lados imaginables. Procuró buscar la parte débil, y no pudo nunca inventar ningún medio de destruirla, ni de debilitar la demostración. Esto le causó una verdadera pena; de ello se dolió, y suplicó a los más hábiles de sus amigos que le auxiliaran para descubrir los defectos de esta demostración. Sin embargo, no le gustaba que se sacaran copias de su obra. Pero Francisco Cuper[207], sociniano (que había escritor el libro titulado: *Arcana Atheismi revelata,* contra Espinoza, Rotterdam, 1676, c. 4°), se hizo con una copia, la publicó tal como estaba, es decir, en alemán, con algunas reflexiones, y acusó al autor de ser ateo. El acusado (Bredenbourg) se defendió en la misma lengua. Orobio[208], médico judío muy hábil (aquel a quien refutó M. De Limborch[209], al cual respondió, según he oído decir, en una obra póstuma no impresa), publicó un libro contra la demostración de M. Bredenbourg, titulado: *"Certamen philosophicum propugnatm veritatis devinae ac naturalis, adversus J. B. principia."* Amsterdam, año 1684. Y M. Aubert de Versé escribió igualmente contra él en el mismo año, bajo el nombre de *Latinus Serbattus Sartensis*[210]. B. Bredenbourg protestó de que estaba convencido del libre albedrío y de la religión, pero que deseaba se le facilitara un medio de responder a su demostración.

§ 374. Me alegraría de ver esta supuesta demostración y de saber si conduce a probar que la naturaleza primitiva, que lo produce todo, obra sin elección y sin conocimiento. En este caso confieso que la demostración era espinosista y peligrosa. Pero si entendía quizá que la naturaleza divina está determinada a producir lo que produce por su elección y por la razón de lo mejor, no hay motivo para afligirse por esta supuesta necesidad inmutable, inevitable e irrevocable. Esta necesidad no es más que moral, que es una dichosa necesidad, y lejos de destruir la religión, da a la perfección divina el mayor grado de esplendor.

§ 375. Con este motivo diré que M. Bayle hace constar la opinión de los que creen que el libro titulado *Lucii Antistii Constantis de jure Ecclesiasticorum liber singularis,* publicado en 1665, es de Espinoza; pero yo tengo motivo para dudarlo, aunque M. Colerus, que ha escrito una relación o historia de este judío célebre, sea también de esta opinión. Las letras

---

[207] Francisco Cuper, filósofo holandés, partidario tímido de Espinoza. Escribió la obra titulada Arcana atheismi revelata, en 4°, Rotterdam, 1676. Fué combatido por Enrique Moro (obras fil., 1679, T. I, página 596).

[208] Orobio escribió contra la segunda obra de Bredenbourg, *Refutatio demostrationum Joh.* Bredenbourg, pequeño escrito impreso a continuación de la supuesta Refutation de Boulainvilliers.

[209] De Limborch, teólogo arminiano, nació en Amsterdam en 1633, y murió en esta ciudad en 1712. Publicó estas obras: *Praestantium inter Remonstrantes virorum epistolae theologicae; Theologia cristiana; Amica collatio cum erudito Judoeo da veritate religiones christianae.*

[210] Auberto de Versé nació en Mans, de padres católicos, se pasó a la religión protestante, y volvió en 1690 a la católica. Murió en París en 1714. Escribió El impío convencido; Disertación contra Espinoza y El antisociniano.

iniciales L. A. C. me hacen creer que el autor de este libro ha sido M. de la Court o Vanden Hoof[211], famoso por el Interés de la Holanda, la Balanza política, y otros muchos libros que publicó (en parte con las iniciales V. D. H.) contra el poder del gobernador de Holanda por creerse entonces peligroso a la República, estando como estaba fresca la memoria de la empresa del príncipe Guillermo II sobre la ciudad de Ámsterdam. Y como la mayor parte de los eclesiásticos de Holanda eran del partido del hijo de este príncipe, que entonces era menor de edad, y sospechaban que M. de Witt y la llamada facción de Louvestein favorecían a los arminianos, a los cartesianos y a otras sectas que se temían todavía más, y trataban de excitar al populacho contra ellos, y no sin efecto, como lo han acreditado sucesos que han tenido lugar, era muy natural que M. de la Court publicase este libro. Es cierto que raras veces se guarda el justo medio en las obras que se publican por interés de partido. Diré de pasada, que se acaba de dar a luz una versión francesa del Interés de la Holanda de M. de la Court, bajo el título engañoso de Memorias del gran pensionario de Witt, como si los pensamientos de un particular, que pertenecía en efecto al partido de Witt y era persona entendida, pero que no tenía bastante conocimiento de los negocios públicos, ni bastante capacidad para escribir como hubiera podido hacerlo este gran ministro de Estado, pudieran pasar por producciones de uno de los primeros hombres de su tiempo.

§ 376. Vi a M. de la Court, así como a Espinoza, a mi vuelta de Francia por Inglaterra y por Holanda, y supe por ellos muy buenas anécdotas sobre los negocios de aquel tiempo. M. Bayle dice (p. 277 v.) que Espinoza estudió la lengua latina bajo la dirección de un médico llamado Francisco Vanden Ende; y cuenta al mismo tiempo; con referencia a M. Sebastián Kortholt[212] (quien habla de él en la segunda edición del libro de su difunto padre, *De Tribus Impostoribus,* Herberto, L. B. de Cherbury, Hobbes y Espinoza), que una hija enseñó el latín a Espinoza, y que se casó ella después con Kerkering, que era su discípulo al mismo tiempo que aquél. Supe después que esta joven era hija de Van-den-Ende, y que ayudaba a su padre en la enseñanza. Van-den-Ende, que se llamaba también *A finibus,* fue después a París, donde tuvo pensionistas en una casa del barrio de Saint-Antoine. Pasaba por muy entendido en didáctica, y me dijo cuando fui a verle, que apostaba a que sus oyentes estaban siempre muy atentos a lo que él dijese. Tenía entonces consigo una hija joven que hablaba latín y hacía demostraciones de geometría. Había entrado en relaciones con M. Arnauld, y los jesuitas comenzaban a envidiar su reputación. Pero poco después se perdió, habiéndose mezclado en la conspiración del caballero de Rohán.

§ 377. Hemos demostrado con bastante claridad, a mi parecer, que ni la presciencia ni la providencia de Dios pueden dañar a su justicia ni a su bondad, ni a nuestra libertad. Sólo

---

[211] Van den Hoof, o Hoven, o (Pedro o Manuel de la Court), escribió: Politike Weegschaal (La balanza política, 1660); *Politike refiexien,* Amsterdam, en 8°; Interest van Holande, 1669, en 4°.

[212] Sebastián Kortholt, hijo de Cristian Kortholt, célebre teólogo protestante, 1633-1694, nació en Kiel en 1670 y murió en 1740. Es autor de las siguientes obras: Disquisitio de enthusiasmo poetico (Kiel, año 1696, en fol.); De poetis episcopis, 1699, en 4°; *De puellis poeticis,* 1700; De studio senili, 1701, en 4°, y otras disertaciones literarias.

queda la dificultad que nace del concurso de Dios en las acciones de la criatura, que parece ser lo que más interesa, y también de su bondad con relación a nuestras acciones malas, y de nuestra libertad con relación a las buenas lo mismo que a las demás. M. Bayle hace valer esta cuestión con su ingenio de siempre. Trataremos de aclarar las dificultades que surgen sobre este punto, y hecho esto, estaremos ya en posición de concluir esta obra. He sentado ya que el concurso de Dios consiste en darnos continuamente lo que hay de real en nosotros y en nuestras acciones, en cuanto va envuelta en ello la perfección; pero lo que hay de limitado y de imperfecto es un resultado de las limitaciones precedentes que se dan originariamente en la criatura. Y como toda acción de la criatura es un cambio de sus modificaciones, es claro que la acción nace de la criatura con relación a las limitaciones o negaciones que ella encierra y que se encuentran modificadas por este cambio.

§ 378. Ya he dicho más de una vez en esta obra, que el mal es un resultado de la privación, y creo haber explicado esto de una manera bastante inteligente. San Agustín ya hizo valer este pensamiento, y San Basilio algo aproximado dice en su *Hexaëmeron, Homil.* 2: "el vicio no es una sustancia viva y animada, sino una afección del alma contraria a la virtud, procedente del bien; de manera que no hay necesidad de buscar un mal primitivo." M. Bayle, al citar este pasaje en su Diccionario (art. Paulicianos, 1. D, p. 2325), aprueba la observación de M. Pfanner[213] (a quien llama teólogo alemán, pero que sólo fue jurisconsulto de profesión y consejero de los duques de Sajonia), el cual critica a San Basilio por no querer confesar que Dios es el autor del mal físico. Lo es, indudablemente, cuando se supone el mal moral ya existente; pero absolutamente hablando, puede sostenerse que Dios ha permitido el mal físico como una consecuencia del permiso del mal moral, que es su fuente. Los estoicos, al parecer, reconocieron cuán miserable es la entidad del mal. Estas palabras de Epicteto lo prueban: *Sicut aberrandi causa meta non ponitur, sic nec natura mali in mundo existit.* (Así como no se pone límite para errar, del mismo modo tampoco existe en el mundo la naturaleza del mal).

§ 379. Ninguna necesidad había, por tanto, de recurrir a un principio del mal, como San Basilio observa muy bien. Tampoco hay necesidad de buscar el origen del mal en la materia. Los que han creído en el caos, antes de que Dios tomara mano en ello, han buscado en él el origen del desorden. Era ésta una opinión que Platón consignó en su Timeo. Aristóteles le criticó por ello (en su tercer libro Del Cielo, cap. II), porque según esta doctrina el desorden sería originario y natural, y el orden aparecería introducido contra la naturaleza. Este inconveniente le evitó Anaxágoras[214], dejando descansar la materia hasta que Dios la ha puesto en movimiento; y Aristóteles le alaba en el mismo pasaje. Según Plutarco *(de Iside y Osiride, y Tr. de animae procreatione ex Timeo),* Platón

---

[213] Tobías Pfanner, jurisconsulto y teólogo protestante, nació en Augsbourg en 1641 y murió en 1736. Ha escrito, entre otras obras: *Historia pacis Westphaliae; Systema theologiae purioris,* etcétera.

[214] Anaxágoras de Clazomenes floreció hacia el año 500 antes de J. C. Se dice que fué maestro de Pericles. Acusado de impiedad, fué desterrado de Atenas y murió en Lampsaco en 426. Es uno de los primeros filósofos que han escrito. Sólo tenemos de él fragmentos reunidos bajo este título: *Anaxagorae Clazomenii fragmenta,* en 8°, Leipzig, 1827.

reconocía en la materia una cierta alma o fuerza maléfica rebelde a Dios; era un vicio real, un obstáculo a los proyectos de Dios. Los estoicos creyeron igualmente que la materia era el origen de los defectos, como Justo Lipsio lo demostró en el primer libro de la Fisiología de los estoicos.

§ 380. Aristóteles tuvo razón para desechar el caos; pero no es fácil siempre discernir la opinión de Platón, y menos la de algunos otros filósofos antiguos, cuyas obras se han perdido. Képler, matemático moderno de los más excelentes, ha reconocido una especie de imperfección en la materia, hasta cuando no hay en ella movimiento desarreglado; es lo que él llama su inercia natural, la cual le da una resistencia al movimiento en virtud de la cual una masa mayor recibe menos velocidad de una misma fuerza. Hay solidez en esta observación, y yo me he servido útilmente de ella más arriba para obtener una comparación que mostrase cómo la imperfección original de las criaturas pone límites a la acción del Creador que tiende al bien. Pero como la materia misma es un efecto de Dios, sólo proporciona una comparación o un ejemplo, y no puede ser el origen mismo del mal y de la imperfección. Ya hemos demostrado que este origen se encuentra en las formas o ideas de los posibles, porque debe ser eterna, y la materia no lo es. Ahora bien, habiendo hecho Dios toda la realidad positiva que no es eterna, hubiera hecho el origen del mal, si no consistiese éste en la posibilidad de las cosas o de las formas, única cosa que Dios no ha hecho, puesto que no es el autor de su propio entendimiento.

§ 381. Sin embargo, aunque el origen del mal consiste en las formas posibles, anteriores a los actos de la voluntad de Dios, no deja de ser cierto que Dios concurre al mal en la ejecución actual que introduce estas formas en la materia; y esto origina la dificultad de que aquí se trata. Durando de San Porciano, el cardenal Aureolus, Nicolás Taurelus, el P. Luis de Dole, M. Bernier y algunos otros, al hablar de este concurso, han querido que sólo sea general, por temor de que venga en daño de la libertad del hombre y de la santidad de Dios. Pretenden, al parecer, que habiendo dado Dios a las criaturas la fuerza de obrar, se contenta con conservarla. Por otra parte, M. Bayle, siguiendo a algunos autores modernos, lleva el concurso de Dios demasiado lejos y parece como temeroso de que la criatura no es bastante dependiente de Dios. Llega hasta negar la acción a las criaturas, y no admite siquiera la distinción real entre el accidente y la sustancia.

§ 382. Hace hincapié principalmente sobre esta doctrina recibida en las escuelas: que la conservación es una creación continua. Como consecuencia de esto, la criatura puede decirse que no existe jamás, que está siempre naciendo y muriendo, como el tiempo, el movimiento y otros seres sucesivo. Platón lo ha creído así respecto de las cosas materiales y sensibles, diciendo que están en un flujo perpetuo, *semper fluunt, nunquam sunt.* Pero de otra manera ha opinado respecto a las sustancias inmateriales, a las que consideraba como únicas verdaderas; en lo cual no iba del todo descaminado. Pero la creación continúa afecta a todas las criaturas sin distinción. Muchos buenos filósofos han sido contrarios a este dogma, y M. Bayle dice que David de Rodón, filósofo célebre entre los franceses adheridos a Ginebra, la ha refutado adrede. Los arminianos tampoco la aprueban, porque

no están mucho por estas sutilezas metafísicas; y nada diré de los socinianos, a quienes gusta todavía menos tal opinión.

§ 383. Para examinar si la conservación es una creación continua, sería preciso considerar las razones en que este dogma se apoya. Los cartesianos, siguiendo el ejemplo de su maestro, se sirven para probarlo de un principio que no es muy concluyente. Dicen: "que no teniendo los momentos del tiempo ningún enlace necesario entre sí, no se sigue de que yo exista en este momento, que habré de subsistir en el siguiente, si la misma causa que me da el ser en el primer momento, no me lo da también en el siguiente." El autor del dictamen sobre el cuadro del socinianismo se ha servido de este razonamiento; y M. Bayle (que es quizá de la misma opinión), le cita. Puede responderse, que a la verdad no se sigue necesariamente de que yo exista, que existiré, pero se sigue naturalmente, es decir, de suyo, *per se,* si nada lo impide. Esta es la diferencia que se encuentra entre lo esencial y lo natural; al modo que el mismo movimiento dura naturalmente, si alguna nueva causa no lo impide o le hace mudar, porque la razón que le hace cesar en este instante, si no es nueva, le hubiera hecho ya cesar más pronto.

§ 384. El difunto M. Erhard Weigel, matemático y filósofo célebre de Jena, conocido por su *Analysis Euclidea,* su filosofía matemática, algunas invenciones mecánicas de bastante valor y, por último, por el trabajo que se tomó en hacer que aceptaran los príncipes protestantes del imperio la idea de la reforma del almanaque, cuyo éxito, sin embargo, no pudo ver; M. Weigel, digo, comunicaba a sus amigos ciertas demostraciones de la existencia de Dios, que conducían en efecto a esta creación continua. Y como tenía costumbre de hacer paralelos entre contar y razonar, de lo cual es testimonio su moral aritmética razonada *(rechenschaftliche sittenlehre),* decía que el fundamento de la demostración era el principio de la tabla pitagórica: una vez uno es uno. Estas unidades repetidas eran los momentos de las existencias de las cosas, cada una de las cuales dependía de Dios, que resucita, por decirlo así, a cada momento todas las cosas que están fuera de él. Y como ellas a cada instante desaparecen, necesitan siempre alguno que las resucite, el cual no puede ser otro que Dios. Pero es menester una prueba más exacta para llamar a esto una demostración. Sería preciso probar que la criatura sale siempre de la nada, y que en el mismo instante cae en la nada; y en particular es necesario hacer ver que el privilegio de durar más de un momento por su naturaleza es propio únicamente del ser necesario. Las dificultades sobre la composición del continuara entran de lleno en esta materia. Porque este dogma parece que convierte el tiempo en momentos, mientras que otros miran los momentos y los puntos como simples modalidades del continuum, es decir, como extremidades de las partes que se pueden asignar a él, y no como partes constitutivas. No es este lugar para que entremos en semejante laberinto.

§ 385. Lo que puede decirse con seguridad sobre esta materia, es que la criatura depende continuamente de la operación divina, y que no depende menos después que ha comenzado esta misma operación que en el comienzo mismo. Esta misma dependencia hace ver que no continuaría existiendo si Dios no continuase obrando, y que esta acción de

Dios es libre. Porque si fuese una emanación necesaria, como las propiedades del círculo, que se derivan de su esencia, habría que decir que Dios ha producido desde el principio la criatura necesariamente; o bien sería preciso hacer ver cómo, una vez creada, se ha impuesto la necesidad de conservarla. Nada obsta a que a esta acción conservadora se la llame producción, y si se quiere, creación; porque siendo la dependencia tan grande en el primer acto de la creación como en los sucesivos, la denominación extrínseca de ser o no nueva, no cambia en nada su naturaleza.

§ 386, Admitamos, pues, en este sentido que la conservación es una creación continua. Veamos lo que M. Bayle parece inferir de aquí (p. 771), conforme a lo dicho por el autor del dictamen sobre el cuadro del socinianismo, opuesto a M. Jurieu. "Paréceme, dice este autor, que debe inferirse de esto que Dios lo hace todo y que en las criaturas no hay ni causas primeras ni segundas, ni siquiera ocasionales, como es fácil probarlo. Porque en este momento mismo en que estoy hablando, yo soy tal como soy, con todas mis circunstancias, con tal pensamiento, con tal acción, sentado o de pie. Y si Dios me crea en este momento tal como yo soy, como debe necesariamente decirse en este sistema, me crea con tal acción, tal movimiento y tal determinación. Pero no puede decirse que Dios me crea puramente, y que después de creado produce conmigo mis movimientos y mis determinaciones. Esto es insostenible por dos razones: la primera es, que cuando Dios me crea y me conserva en este instante, no me conserva como un ser sin forma, como una especie, o cualquiera de los universales de la lógica. Yo soy un individuo; me crea y conserva como tal; siendo todo lo que yo soy en este instante con todas mis dependencias. La segunda razón es, que creándome Dios en este instante, si se dice que en seguida produce conmigo mis acciones, será preciso concebir necesariamente otro instante para obrar. En este caso tendremos dos instantes donde sólo suponemos uno. Por consiguiente, resulta de esta hipótesis que las criaturas no tienen ni más enlace ni más relación con sus acciones que las que tuvieron con su producción en el primer momento de la primera creación." El autor de este dictamen deduce de esto consecuencias graves, como puede imaginarse, y dice al final que merecería nuestra gratitud el que enseñara a los partidarios de este sistema a librarse de tan espantoso absurdo.

§ 337. M. Bayle aún apura más el argumento. "Ya sabéis, dice (p. 775), que en las escuelas se demuestra (cita a Arriaga, disp. 6, phys. sec. 9 y 3) que la criatura no puede ser ni la causa total ni la causa parcial de su conservación, porque si lo fuese, existiría antes de existir, lo cual es contradictorio. Ya sabéis que se razona de esta manera: lo que se conserva obra; es así que lo que obra existe, y nada puede obrar antes de tener su existencia completa; luego si una criatura se conservase, obraría antes de existir. Este razonamiento no está fundado sobre probabilidades, sino sobre los primeros principios de la metafísica *(non entis nulla sunt accidentia, operari sequitur esse)* (el que no existe no posee ningún accidente, el obrar sigue al ser), claros como la luz. Sigamos más adelante: si las criaturas concurriesen con Dios (hablo de un concurso activo y no un concurso de instrumento pasivo) para conservarse, obrarían antes de existir; esto ya está demostrado. Ahora bien, si concurriesen con Dios a la producción de cualquiera otra cosa, obrarían igualmente antes

de existir y, por lo tanto, es tan imposible que ellas concurran con Dios a la producción de cualquier otra cosa (como el movimiento local, una afirmación, una volición, entidades realmente distintas de su sustancia, según se pretende) como a su propia conservación. Y puesto que su conservación es una creación continua, y que todos los hombres que hay en el mundo deben reconocer que no pueden concurrir con Dios en el primer momento de su existencia, ni para producirse ni para darse ninguna modalidad, porque sería obrar antes de existir (nótese que Tomás de Aquino y otros muchos escolásticos enseñan que si los ángeles hubieran pecado en el primer momento de su creación, Dios sería el autor del pecado; y ved también a Pedro de Saint-Joseph, p. 318 y sig., *suavis concordia humanae libertatis;* lo cual es señal de que reconocen que en el primer instante la criatura no puede obrar en cosa alguna) se sigue de aquí, evidentemente, que las criaturas no pueden concurrir con Dios en ninguno de los momentos siguientes, ni para producirse ellas mismas, ni para producir ninguna otra cosa. Si pudieran concurrir en el segundo momento de su duración, nada las impediría el concurrir en el primer momento."

§ 388. He aquí cómo deberá responderse a estos razonamientos. Supongamos que la criatura sea producida de nuevo a cada instante; concedamos también que el instante excluya toda prioridad de tiempo, siendo indivisible; pero sin excluir la prioridad de naturaleza o lo que se llama anterioridad *in signo rationis,* la cual basta. La producción, o acción por virtud de la que Dios produce, es anterior en naturaleza a la existencia de la criatura que es producida; la criatura, tomada en sí misma con su naturaleza y sus propiedades necesarias, es anterior a sus acciones; y, sin embargo, todas estas cosas se encuentran en el mismo momento. Dios produce la criatura en conformidad a la exigencia de los instantes precedentes, según las leyes de su sabiduría, y la criatura obra en conformidad con esta naturaleza que él le da creándola siempre. Las limitaciones e imperfecciones nacen aquí de la naturaleza del sujeto que limita la producción de Dios; es la consecuencia de la imperfección original de las criaturas; pero el vicio y el crimen nacen por la operación interna libre de la criatura, en cuanto puede tener lugar en el instante mismo, y que se hace notable por la repetición.

§ 389. Esta anterioridad de naturaleza es corriente en filosofía, y así se dice que los decretos de Dios guardan un orden entre sí. Y cuando se atribuye a Dios (como es justo) la inteligencia de los razonamientos y de las consecuencias de las criaturas, de tal manera que conoce todas las demostraciones y todos sus silogismos, y se encuentran eminentemente en él, se ve que en las proposiciones o verdades que él conoce, hay un orden de naturaleza, sin ningún orden o intervalo de tiempo, que le haga avanzar en conocimiento ni pasar de las premisas a la conclusión.

§ 390. Nada encuentro en los razonamientos que se acaban de exponer, que no pueda satisfacerse con esta consideración. Cuando Dios produce la cosa, la produce como un individuo y no como un universal de lógica; lo reconozco; pero produce su esencia antes que sus accidentes, produce su naturaleza antes de sus operaciones, según la prioridad de su naturaleza, e *in signo anteriore rationis.* Por donde se ve cómo la criatura puede ser la

verdadera causa del pecado, sin que la conservación de Dios lo impida; y que Dios se atempera al estado precedente de la misma chatura, para seguir las leyes de su sabiduría, no obstante el pecado que va a ser producido desde luego por la criatura. Pero es muy cierto que Dios no pudo crear el alma en un principio en un estado en que hubiera pecado desde el primer momento, como han observado muy bien los escolásticos; porque rada hay en las leyes de su sabiduría que le hubiese podido llevar a hacer eso.

§ 391. Esta ley de la sabiduría es también causa de que Dios reproduzca la misma sustancia, la misma alma; y esto es lo que pudo responder el abate que M. Bayle introduce en su Diccionario (art. Pyrrhon[215] letra B., página 2432). Esta sabiduría constituye el enlace de las cosas. Concedo, por lo tanto, que la criatura no concurre con Dios a su conservación (de la manera que se acaba de explicar la conservación); pero no veo nada que la impida concurrir con Dios a la producción de cualquiera otra cosa, y particularmente de su operación interna, como un pensamiento, una volición, cosas que son realmente distintas de la sustancia.

§ 392. Pero he aquí que volvemos de nuevo a encontrarnos en frente de M. Bayle. Pretende que no hay tales accidentes distintos de la sustancia: "Las razones, dice, de que nuestros filósofos modernos se sirven para demostrar que los accidentes no son seres realmente distintos de la sustancia, no son simples dificultades, sino que son argumentos que aplanan, y que no es posible resolverlos. Tomaos el trabajo, añade, de buscarlos en el padre Maignant[216], o en el padre Malebranche, o en M. Caillé (profesor de filosofía en Caen), o en la *Accidentia profigata* del padre Saguens, discípulo del padre Maignan, cuyo extracto se encuentra en las Nuevas de la República de las letras, junio de 1762, o si os dais por satisfechos con un solo autor, escoged a Dom. Francisco Lami, religioso benedictino y uno de los más decididos cartesianos que ha habido en Francia. Encontraréis entre sus cartas filosóficas, impresas en Trevoux en el año 1703, una, en la que por el método de los geómetras demuestra "que Dios es la única verdadera causa de todo lo que es real." Desearía ver todos estos libros, y con respecto a esta última proposición, que puede ser verdadera tomada en cierto sentido. Dios es la causa principal de las realidades puras y absolutas, o de las perfecciones, *causes secundes egunt in virtute primae.* Pero cuando se comprenden las limitaciones y las privaciones bajo el nombre de realidades, puede decirse que las causas segundas concurren a la producción de lo que es limitado. De otro modo, Dios sería la causa del pecado, y hasta la causa única.

§ 393. Importa tener en cuenta, que si se confunden las sustancias con los accidentes, y se quita la acción a las sustancias creadas, se corre el peligro de caer en el espinosismo, que es un cartesianismo exagerado Lo que no obra, no merece el nombre de sustancia; si los

---

[215] Pirrón, célebre escéptico de la antigüedad, ha dado su nombre al escepticismo. Nació en Ellis y floreció hacia el año 340 antes de J. C. No escribió nada, pero sus opiniones han pasado a su escuela, que nos las ha transmitido.

[216] El padre Maignan nació en Tolosa en 1601 y murió en la misma ciudad en 1676. Escribió: *Cursus philosophicus; Philosophia sacra; De usu licito pecuniae.*

accidentes no se distinguen de las sustancias; si la sustancia creada es un ser sucesivo como el movimiento; si no dura más allá de un momento, y no se encuentra siendo la misma (durante una parte asignable del tiempo) como tampoco sus accidentes; si no obra más ni menos que una figura de matemáticas o un número, ¿por qué no decir, como Espinoza, que Dios es la única sustancia, y que las criaturas no son más que accidentes o modificaciones? Hasta aquí se ha creído que las sustancias permanecen y que los accidentes cambian; y creo que debemos atenernos a esta antigua doctrina, pues los argumentos que me acuerdo haber leído, no prueban lo contrario, o si prueban, prueban demasiado.

§ 394. "Uno de los absurdos, dice M. Bayle (página 779), que se deducen de la supuesta distinción que se quiere admitir entre las criaturas y sus accidentes, es que si las criaturas produjesen accidentes, tendrían un poder creador y aniquilador; de manera que no se podría ejecutar la menor acción sin crear un número infinito de seres reales, y sin reducir a la nada otra infinidad de ellos. Con sólo mover la lengua para gritar o para comer, se crean tantos accidentes como movimientos de las partes de la lengua hay, y se destruyen tantos accidentes como partes hay en lo que se come, y que pierden su forma y se convierten en quilo, en sangre, etcétera." Este argumento no es serio. ¿Qué mal resulta de que una infinidad de movimientos, una infinidad de figuras nazcan y desaparezcan en cada momento en el universo, y si se quiere, en cada parte del universo? Puede demostrarse además que así debe de ser.

§ 395. Con respecto a la supuesta creación de los accidentes, ¿quién no ve que no hay necesidad de ningún poder creador para mudarle de lugar o de figuras, para formar un cuadrado o un cuadrilátero, o cualquiera otra figura táctica para el movimiento de los soldados que hacen el ejercicio; lo mismo que para formar una estatua quitando algunos trozos de la pieza de mármol, o para hacer alguna figura en relieve, mudando, disminuyendo o aumentando un trozo de cera? A la producción de las modificaciones jamás se ha llamado creación, y esto no es más que confundir los términos para asustar a la gente. Dios produce sustancias de la nada, y las sustancias producen accidentes por virtud de los cambios de sus mismas limitaciones.

§ 396. Con respecto a las almas o formas sustanciales, M. Bayle tiene razón en añadir: "nada más incómodo para los que admiten las formas sustanciales, que la objeción que se les hace de que sólo pueden ser producidas por una verdadera creación, y da lástima oír a los escolásticos cuando tratan de responder a ella." Pues precisamente nada más cómodo para mí y para mi sistema que esta misma objeción, puesto que sostengo que todas las almas, entelequias o fuerzas primitivas, formas sustanciales, sustancias simples o mónadas, cualquiera que sea el nombre que se les dé, no pueden nacer naturalmente ni perecer. Concibo las cualidades o las fuerzas derivativas, o las que se llaman formas accidentales, como modificaciones de la enteIequia primitiva, así como las figuras son modificaciones de la materia. Por eso estas modificaciones están en un cambio perpetuo, mientras que la sustancia simple permanece la misma.

§ 397. Ya hice ver antes (parte I, § 86 y siguiente), que las almas no podían nacer naturalmente, ni salir las unas de las otras, y que es preciso, o que la nuestra sea creada, o que sea preexistente. Hasta he mostrado un cierto medio entre una creación y una preexistencia completa, habiéndome parecido oportuno decir que el alma, preexistente en las semillas desde el principio de las cosas, no era más que sensitiva; pero que ella ha sido elevada al grado superior, que es la razón, cuando el hombre, a que debe pertenecer esta alma, ha sido concebido, y el cuerpo organizado, que acompaña siempre a esta alma desde su origen, pero experimentando muchos cambios, ha sido destinada para formar el cuerpo humano. He creído también que podría atribuirse esta elevación del alma sensitiva (que la hace llegar a un grado esencial más sublime, es decir, a la razón) a la operación extraordinaria de Dios. Sin embargo, será bueno añadir que yo preferiría prescindir del milagro en la generación del hombre, como en los demás animales; y esto se podrá explicar, concibiendo que de este gran número de almas y de animales, o por lo menos de cuerpos organizados vivos que están en las semillas, sólo estas almas destinadas a llegar un día a la naturaleza humana, encierran la razón que aparecerá en ellas, y que sólo los cuerpos orgánicos están preformados y predispuestos a tomar un día la forma humana; siendo los demás pequeños animales o vivientes seminales, donde nada de esto está preestablecido, esencialmente diferentes y no habiendo en ellos nada que no sea inferior. Esta producción es una manera de traducción, pero más aceptable que la que se enseña vulgarmente, porque no saca el alma de un alma, sino sólo un ser animado de un ser animado, y evita los milagros frecuentes de una creación que haría entrar una alma nueva y limpia en un cuerpo que había de corromperle.

§ 398. Sin embargo, yo opino como el Reverendo Padre Malebranche, de que en. general la creación, entendida como debe entenderse, no es tan fácil de admitir como se piensa, y que va envuelta en cierto modo en la noción de la dependencia de las criaturas. "Cuán estúpidos y ridículos son los filósofos, exclama (Meditaciones cristianas, 9, n° 3), cuando se imaginan que la creación es imposible, porque no conciben que el poder de Dios sea bastante grande para hacer de la nada cosa alguna. ¿Pero conciben mejor que el poder de Dios sea capaz de mover una paja?" Añade también perfectamente (N° 5): "Si la materia fuere increada, Dios no podría moverla ni formar con ella ninguna cosa; porque Dios no puede mover la materia ni ordenarla con sabiduría sin conocerla. Ahora bien: Dios no puede conocerla sin darle el ser, y sus conocimientos sólo pueden salir de sí mismo, como que nada puede obrar sobre él ni iluminarle."

§ 399. M. Bayle, no contento con decir que somos creados continuamente, insiste también sobre esta otra doctrina que pretende deducir de la anterior: que nuestra alma no puede obrar. He aquí lo que dice (capítulo 112, página 765): "Conoce demasiado el cartesianismo (se refiere aquí a un ilustre adversario) para ignorar con qué fuerza se ha sostenido en nuestros dices que no hay criatura que no pueda producir el movimiento, y que nuestra alma es un sujeto puramente pasivo respecto de las sensaciones, y de las ideas, así como de los sentimientos de dolor y de placer, etcétera. Si no se ha llevado el principio hasta las

voliciones, fue debido a las verdades reveladas; sin esto los actos de la voluntad se hubieran tenido por tan pasivos como los del entendimiento. Las mismas razones que prueban que nuestra alma no forma nuestras ideas, ni mueve nuestros órganos: probarían también que no puede formar nuestros actos de amor, ni nuestras voliciones, etcétera." Podría añadir: nuestras acciones viciosas, nuestros crímenes.

§ 400. La fuerza de estas pruebas, que M. Bayle alaba, no es tan fuerte como él cree, puesto que probarían demasiado. Ellas harían a Dios autor del pecado. Reconozco que el alma no puede mover los órganos por una influencia física, porque creo que el cuerpo ha debido ser formado con anterioridad de tal manera que hará en tiempo y en lugar lo que responda a las voliciones del alma; aunque, sin embargo, es cierto que el alma es el principio de la operación. Pero decir que el alma no produce sus pensamientos, sus sensaciones, sus sentimientos de dolor y de placer, es lo que yo no veo que se funde en ninguna razón. En mi opinión, toda sustancia simple (es decir, toda sustancia verdadera), debe ser la verdadera causa inmediata de todas sus acciones y pasiones internas; y hablando en rigor metafísico, no tiene otras que las que ella produce. Los que son de otro parecer, y hacen a Dios único actor, se crean dificultades por emplear expresiones que les costará gran trabajo explicar sin chocar con la religión, además de chocar absolutamente con la razón.

§ 401. He aquí, sin embargo, sobre lo que M. Bayle se funda. Afirma, que no hacemos aquello que no sabemos cómo se hace; pero éste es un principio que yo no le concedo. Sigue diciendo en su discurso (página 767 y siguiente): "es cosa sorprendente, que casi todos los filósofos (es preciso exceptuar los intérpretes de Aristóteles, que admiten un intelecto universal, distinto de nuestra alma, y causa de nuestras intelecciones; véase en el Diccionario histórico crítico, obs. E., art. Averroes), es cosa sorprendente, digo, que casi todos los filósofos hayan creído con la multitud que nosotros formamos activamente nuestras ideas. ¿Quién es el hombre que no sepa, por una parte, que ignora absolutamente cómo. se forman las ideas, y por otra, que no podría coser dos puntos, si ignora cómo se debe coser? ¿Es que coser dos puntos es en sí una obra más difícil que pintar en el espíritu una rosa, desde el primer momento en que se la ve, sin que jamás se haya aprendido esta clase de pintura? ¿No parece, por lo contrario, que este retrato espiritual es en sí una obra más difícil que trazar sobre la tela la figura de una flor, lo cual no podríamos hacer sin haberlo aprendido? Estamos todos convencidos de que de nada nos servirá una llave para abrir un cofre, si ignoramos cómo debe emplearse; y, sin embargo, nos figuramos que nuestra alma es la causa eficiente del movimiento de nuestros brazos, aunque no se sepa ni dónde están los nervios que deben servir para verificar este movimiento, ni dónde deben tomarse los espíritus animales que han de circular por estos nervios. Todos los días vemos por experiencia, que las ideas que quisiéramos recordar no se nos ocurren, y que en cambio se presentan de suyo cuando menos lo pensamos. Si esto no nos impide creer que somos su causa eficiente, ¿qué valor puede tener la prueba de sentimiento que parece tan demostrativa a Jaquelot? ¿La autoridad sobre nuestras ideas, no es por lo común más corta que la autoridad sobre nuestras voliciones? Si nos fijamos bien, encontraremos en el curso de nuestra vida, más veleidades que voliciones, es decir, mayores testimonios de la

servidumbre de nuestra voluntad que de su imperio. ¿Cuántas veces un mismo hombre sabe por experiencia, que no podría formar ciertos actos de voluntad (por ejemplo, un acto de amor a aquél de quien acaba de recibir una ofensa, un acto de desprecio por un precioso soneto que él mismo haya escrito, un acto de aborrecimiento por su querida, un acto de aprobación a un epigrama ridículo; y nótese bien que sólo hablo de actos internos, expresados por un: yo quiero, como yo quiero despreciar, aprobar, etcétera), aunque se tratara de ganar sobre la marcha cien doblones, y se ansiara obtenerlos, y aun cuando se sintiera animado por la ambición de convencerse por una prueba experimental de que es dueño de sí mismo?."

§ 402. "Para resumir en pocas palabras toda la fuerza de lo que acabo de decir, observaré que es cosa evidente para todos los que profundizan las cosas, que la verdadera causa eficiente de un efecto debe conocerlo y saber de qué manera ha de producirlo. Esto no es necesario cuando no es uno más que instrumento de esta acción o el sujeto pasivo de su acción; pero no es posible concebir que no sea esto necesario en un verdadero agente. Ahora bien: si lo examinamos bien, habremos de convencernos de que, independientemente de la experiencia, nuestra alma sabe tan poco lo que es una volición como lo que es una idea; y que, después de una larga experiencia, no sabe mejor cómo se forman las voliciones que lo sabía antes de haber querido algo. ¿Y qué otra conclusión cabe en este caso sino afirmar que el alma no puede ser la causa eficiente de sus voliciones, como tampoco lo es de sus ideas ni del movimiento de los espíritus que hacen mover nuestros brazos? (Nótese que aquí no se pretende decidir absolutamente este punto, y sólo se le considera con relación a los principios de la objeción)."

§ 403. ¡Vaya un modo de razonar muy singular! ¿Qué necesidad hay de saber siempre cómo se hace aquello que se hace? ¿Saben las sales, los metales, las plantas, los animales y otros mil cuerpos animados o inanimados cómo se hace lo que hacen, ni tienen necesidad de saberlo? ¿Hay precisión de que una gota de aceite o de grasa entienda la geometría para redondearse sobre la superficie del agua? Coser puntos es una cosa muy distinta, porque se obra para un fin y es preciso saber los medios. Pero nosotros no formamos nuestras ideas porque queremos; se forman en nosotros, se forman por nosotros, no en consecuencia de nuestra voluntad, sino conforme a nuestra naturaleza y a la de las cosas. Y así como el feto se forma en el animal y otras mil maravillas de la naturaleza se producen por un cierto instinto que Dios ha puesto en ellas, es decir, en virtud de la preformación divina que ha creado estos admirables autómatas propios para producir mecánicamente tan preciosos efectos, es fácil concebir en igual forma que el alma es un autómata espiritual, todavía más admirable, y que por virtud de la preformación divina produce estas bellas ideas, en las que nuestra voluntad no tiene parte, y a las que nuestro arte no podía alcanzar. La operación de los autómatas espirituales, es decir, de las almas, no es mecánica; pero contiene eminentemente lo que hay de precioso en la mecánica; los movimientos desenvueltos en los cuerpos, están reconcentrados allí por la representación, como en un mundo ideal, que explica las leyes del mundo actual y sus consecuencias; con la diferencia, respecto del mundo ideal perfecto que se da en Dios, que la mayor parte de

las percepciones en los otros mundos sólo son confusas. Porque es preciso saber, que toda sustancia simple envuelve el universo por sus percepciones confusas o sus sensaciones, y que el enlace de esas percepciones está ordenado por la naturaleza particular de esta sustancia, pero de una manera que expresa siempre toda la naturaleza universal, y toda percepción presente tiende a una percepción nueva como todo movimiento por ella representado tiende a otro movimiento. Pero es imposible que el alma pueda conocer distintamente toda su naturaleza, ni apercibirse de cómo este número infinito de pequeñas percepciones, amontonadas o más bien concentradas, se forman en ellas. Para eso sería preciso que conociese perfectamente todo el universo envuelto en ellas, es decir, que fuese un dios.

§ 404. Con respecto a las veleidades, no son más que una especie muy imperfecta de voliciones condicionales. Querría, si pudiera, *liberet, si liceret:* y en el caso de una veleidad, no queremos propiamente querer, sino poder. Por esto no hay tales veleidades en Dios, y no hay que confundirlas con las voluntades antecedentes. Ya he explicado suficientemente en otra parte que nuestro imperio sobre las voliciones sólo puede ejercerse de una manera indirecta, y que seríamos desgraciados si pudiéramos ser dueños de nosotros mismos, si pudiéramos querer sin motivo, sin ton ni son. Quejarse de no tener semejarte imperio, sería lo mismo que razonar como Plinio, que encuentra qué objetar al poder de Dios, porque no puede destruirse a sí mismo.

§ 405. Tenía intención de concluir aquí después de haber contestado, a mi parecer, satisfactoriamente a todas las objeciones que sobre este asunto ha hecho M. Bayle en sus obras. Pero habiendo recordado el Diálogo de Lorenzo Valla sobre el libre albedrío contra Boecio, de que queda hecha mención, he creído que sería oportuno exponer aquí lo sustancial conservando la forma de diálogo, y después continuar yo la ficción donde él la concluye; y esto lo hago, no tanto por amenizar la materia como por explicarme a la conclusión de mi discurso, de la manera más clara y popular que me sea posible. Este diálogo de Valla y sus libros sobre el placer y el verdadero bien muestran que era tan buen filósofo como humanista. Sus cuatro libros corresponden a los cuatro primeros *De consolatione,* de Boecio, y el Diálogo al quinto. Un tal Antonio Glarea, español, le pidió explicaciones sobre el libre albedrío, cuestión tan poco conocida como digna de serlo, de la que dependen la justicia o injusticia, el castigo o la recompensa en esta vida y en la otra. Valla le respondió que en cuestión tan delicada es preciso consolarse con una ignorancia que es común a todos, a la manera que nos conformamos con no tener alas corno los pájaros.

§ 406. Antonio: —Sé bien que me podéis dar estas alas como otro Dédalo para salir de la prisión de la ignorancia y llevarme hasta la región de la verdad que es la patria de los espíritus. Los libros que he examinado no me han satisfecho, y ni aun el célebre Boecio lo ha conseguido a pesar de merecer la aprobación general. No sé si llegó él mismo a comprender bien lo que dice del entendimiento de Dios y de la eternidad superior. Os ruego que me digáis vuestra opinión sobre su manera de concordar la presciencia con la

libertad. Lorenzo: —Temo chocar con muchos al refutar al gran Boecio. Sin embargo, no dudo posponer este temor a la consideración que me merecen las súplicas de un amigo, con tal de que me prometáis… Antonio: —¿Qué? Lorenzo: —Que si coméis en mi casa, no exijáis de mí que os dé de cenar; es decir, que deseo os contentéis con la solución que os dé a la cuestión que proponéis, pero que no provoquéis otra alguna.

§ 407. Antonio: —Os lo prometo. He aquí la dificultad. Si Dios ha previsto la traición de Judas, era necesario que Judas fuese traidor; era imposible que no lo fuese; y a lo imposible ninguno está obligado. Por consiguiente, Judas no pecó, y no merecía ser castigado. Esto destruye la justicia y la religión a la vez que el temor de Dios. Lorenzo: —Dios ha previsto el pecado, pero no ha forzado al hombre a cometerlo; el pecado es voluntario. Antonio. —Esta Voluntad era necesaria, puesto que era prevista. Lorenzo: —Si mi ciencia no hace que las cosas pasadas o presentes existan, mi presciencia tampoco hará que las cosas futuras existan.

§ 408. Antonio: —Esta comparación es engañadora; si ni lo presente ni lo pasado pueden mudarse, son ya necesarios, pero lo futuro, mudable en sí, se hace fijo y necesario por efecto de la presciencia. Supongamos que un dios del paganismo se alabe de saber el porvenir y que le pregunte qué pie echaré primero; en seguida hago yo lo contrario de lo que haya predicho. Lorenzo: —Este Dios sabe lo que vos queréis hacer. Antonio: —¿Cómo ha de saberlo si yo haré lo contrario de lo que él dice, y supongo que él dirá lo que piensa? Lorenzo: —Vuestra ficción es falsa; Dios no os responderá, o si os respondiese, os apresuraríais por la veneración que os inspiraría a hacer lo que os hubiese dicho; su predicción sería para vos un mandato. Pero hemos pasado de una cuestión a otra. No se trata de lo que Dios predice, sino de lo que prevé. Volvamos, pues, a la presciencia y distingamos entre lo necesario y lo cierto. No es imposible que lo que es previsto no suceda, pero es infalible que sucederá. Puedo hacerme militar o sacerdote, pero no me haré.

§ 409. Antonio: —Aquí os tengo cogido. Conforme a la regla de los filósofos, todo lo que es posible puede ser considerado como existente. Pero si aquello que decís ser posible, es decir, si un suceso diferente del que ha sido previsto, se realizase actualmente, Dios se habría engañado. Lorenzo: —Las reglas de los filósofos no son oráculos para mí. Particularmente esa que decís no es exacta. Las dos contradictorias muchas veces son ambas posibles, y ¿prueba esto que ambas pueden existir? Para aclarar más el punto, supongamos que Sexto Tarquino, yendo a Delfos a consultar el oráculo de Apolo, hubiera recibido esta respuesta *Exul inopsque cedes irata pulsus ab urbe.* Pobre y desterrado de tu patria, perderás la vida. El joven Sexto se lamentará y dirá: —Os he traído ¡oh Apolo! un presente real, y vos me anunciáis una muerte tan desgraciada! Apolo le responderá: —Agradezco vuestro presente, y hago lo que exigís de mí porque os digo lo que os sucederá. Yo sé el porvenir, pero el porvenir no es obra mía. Id a quejaros a Júpiter y a las Parcas. Si Sexto, después de oír esto, continuase quejándose de Apolo, su queja sería infundada; ¿no es así? Antonio: —El dirá: os doy gracias ¡oh santo Apolo! por haberme descubierto la

verdad. ¿Pero de dónde nace que Júpiter sea tan cruel para conmigo, preparando un destino tan duro a un hombre inocente, a un adorador religioso de los dioses? Lorenzo: —¿Vos, inocente? dirá Apolo. Sabed que seréis soberbio, que cometeréis adulterios, que seréis traidor a la patria. Sexto podría replicarle: vos sois la causa, oh Apolo, vos me forzáis a obrar así previéndolo! Antonio: —Declaro que él hubiera perdido el sentido, si hubiera dirigido a Apolo semejante réplica. Lorenzo: —Luego el traidor Judas, por la misma razón, tampoco puede quejarse de la presciencia de Dios. Aquí tenéis la solución a la cuestión que en un principio me propusisteis.

§ 410. Antonio: —Me habéis satisfecho más de lo que yo deseaba, habéis hecho lo que Boecio no pudo hacer, y os estaré por ello reconocido toda mi vida. Lorenzo: —Sin embargo, prosigamos un poco más nuestra historieta. Sexto dirá: —No, Apolo, yo no quiero hacer lo que me decís. Antonio: —¿Cómo es eso? Dirá el Dios. ¿Por ventura soy yo un embustero? Os lo repito, haréis lo que acabo da decir. Lorenzo: —Sexto suplicaría quizá a los dioses, que cambiasen su destino, que le dieran un corazón mejor. Antonio: —Se le respondería: *Desine fata Deum flecti sperare precando.* (Deja de esperar que se cambie el destino rogando a Dios). El no podría hacer que mintiera la presciencia divina. ¿Pero qué dirá entonces Sexto? ¿No prorrumpirá en quejas contra los dioses? Cómo, ¿no soy yo libre? ¿No está en mi poder el seguir el camino de la virtud? Lorenzo: —Apolo le responderá quizá: Sabed, mi pobre Sexto, que los dioses hacen a cada uno tal como es. Júpiter ha hecho al lobo rapaz, a la liebre tímida, al asno necio y al león valiente. Os ha dado un alma mala e incorregible, obraréis conforme a vuestro natural, y Júpiter os tratará como vuestras acciones lo merezcan, porque así lo ha jurado por la laguna Estigia.

§ 411. Antonio: —Os confieso que, a mi parecer, Apolo, al excusarse, acusa a Júpiter más que le acusa Sexto, y Sexto le respondería: Luego Júpiter condena en mí su propio crimen, cuando él solo es el culpable. Pudo Júpiter hacerme de otra manera, pero habiéndome hecho como soy, debo obrar como ha querido que obre. ¿Por qué, pues, me castiga? ¿Podía resistir yo a su voluntad? Lorenzo: —Os confieso que me encuentro tan embarazado como vos para salir de este conflicto. He hecho comparecerer la escena a los dioses Apolo y Júpiter, para daros a conocer la diferencia que hay entre la presciencia y la providencia divinas. He hecho ver por Apolo, que la presciencia no daña a la libertad, pero no me es posible satisfaceros sobre los derechos de la voluntad de Júpiter, es decir, sobre las órdenes de la Providencia. Antonio: —Me habéis sacado de un abismo, y me habéis sumido en otro mayor. Lorenzo: —Acordaos de nuestro convenio; os he dado de comer, y ahora exigís de mí que os dé de cenar.

§ 412. Antonio: —Ahora advierto vuestra travesura; me habéis sorprendido, y éste no es un contrato de buena fe. Lorenzo: —¿Qué queréis que yo haga? Os he dado vino y viandas de mi cosecha, único recurso que mi escasa fortuna puede suministrar, mas si queréis néctar y ambrosía, pedídselos a los dioses, porque este alimento divino no se encuentra entre los hombres. Escuchemos a San Pablo, que fue transportado hasta el tercer cielo, donde oyó palabras inexplicables; él os responderá, valiéndose de la comparación del

alfarero, con la incomprensibilidad de las vías de Dios, y con la admiración de la profundidad de su sabiduría. Sin embargo, es bueno observar, que no debe preguntarse por qué Dios prevé las cosas, porque esto se da ya por sentado; es porque se habrán de realizar; lo que se pregunta es, por qué están ordenadas de esta manera, por qué endurece el corazón de unos y tiene compasión de otros. Nosotros no conocemos las razones que pueda tener Dios; pero nos basta saber que es muy bueno y muy sabio, para suponer que son muy buenas. Y como también es muy justo, se sigue de ahí que sus decretos y sus operaciones no destruyen nuestra libertad. Algunos han querido penetrar estas razones. Han dicho que estamos formados de una masa corrompida e impura de cieno. Pero Adán y los ángeles estaban formados de plata y oro, y no por eso dejaron de pecar. Algunas veces han aparecido corazones endurecidos después de la regeneración. Es preciso, pues, buscar otra causa del mal, y dudo que los ángeles mismos la sepan, No dejan de ser dichosos y de alabar a Dios. Boecio ha hecho más aprecio de la respuesta de la filosofía que de la de San Pablo; y en esto consiste su falta. Creamos en Jesucristo; él es la virtud y la sabiduría de Dios; él nos enseña que Dios quiere la salvación de todos, y que no quiere la muerte del pecador. Fiemos, pues, en la misericordia divina, y no nos hagamos incapaces de ella por nuestra vanidad y nuestra malicia.

§ 413. Este diálogo de Valla es muy precioso, aunque se le pueden poner algunos reparos; pero su principal falta consiste en cortar el nudo, y parece condenar la Providencia bajo el nombre de Júpiter, a quien casi hace autor del pecado. Desenvolvamos por lo mismo el diálogo en esta forma: Sexto deja a Apolo y a Delfos, y va en busca de Júpiter a Dodona, y después de hacerle algunos sacrificios le expone sus quejas: —¿Por qué me habéis condenado, ¡oh, gran Dios!, a ser malo, a ser desgraciado? Mudad mi suerte y mi corazón, o reconoced vuestra injusticia. Júpiter: —Si queréis renunciar a Roma, las Parcas os asignarán otro destino; os haréis sabio y seréis dichoso. Sexto: —¿Por qué debo renunciar a las esperanzas de una corona? ¿No podría ser yo un buen rey? Júpiter: —No, Sexto, yo sé mejor lo que te conviene. Si vas a Roma, tu ruina es infalible. No pudiendo Sexto resolverse a hacer tan grande sacrificio, salió del templo y se abandonó a su destino. Teodoro, el gran sacrificador que había presenciado el diálogo del dios con Sexto, dirigió estas palabras a Júpiter: Vuestra sabiduría es adorable, ¡oh, gran padre de los dioses! Habéis convencido a este hombre de su error, es preciso que desde ahora impute su desgracia a su mala voluntad; este hombre no tiene defensa. Pero vuestros fieles adoradores están atónitos; desearían admirar vuestra bondad, como admiran vuestra grandeza; ¿por qué no habéis dado a Sexto otra voluntad? Júpiter le respondió: —Id a mi hija Pallas; ella os enseñará lo que yo debía hacer.

§ 414. Teodoro hizo el viaje a Atenas, y se le ordenó que se hospedase en el templo de la diosa. Entregado al sueño, se encontró transportado a un país desconocido. Había allí un palacio de una esplendidez inconcebible y de una grandeza inmensa. La diosa Pallas se presentó a la puerta rodeada de rayos de una majestad deslumbradora: *Qualisque videri Coecolis et quanta solet.* (Tal cual suele ser contemplada por los habitantes del cielo). Tocó el semblante de Teodoro con un ramito de oliva que tenía en la mano; y de esta manera le

hizo capaz de resistir la luz divina de la hija de Júpiter, y de conocer todo lo que tenía que enseñarle. Júpiter que os ama, le dice, os ha recomendado a mí para instruiros. Ved aquí el Palacio de los Destinos, cuya guarda está a mi cargo. En él hay representaciones, no sólo de lo que sucede, sino también de todo lo que es posible; y Júpiter, antes de dar existencia al mundo que conoces, pasó revista a todos los mundos posibles, y eligió el mejor de todos ellos. De cuando en cuando viene a visitar estos lugares, para tener el gusto de recapitular las cosas y renovar su propia elección en la que no puede menos de complacerse. Basta una palabra mía para que veas todo un mundo que mi padre podría producir, donde aparecerá representado todo cuanto pueda apetecerse, y por este medio se puede saber también lo que sucedería, si tal o cual posibilidad hubiera de llegar a realizarse. Y aún cuando las condiciones no sean bastante determinadas, habrá cuantos mundos se quieran, mundos diferentes entre sí que responderán también diferentemente a la misma pregunta de todas las maneras que sea posible. Habéis aprendido la geometría, cuando erais joven, como todos los griegos bien educados. Sabéis, por lo tanto, que cuando las condiciones de un punto que se pide no le determinan lo bastante, y hay una infinidad de ellos, caen todos en lo que los geómetras llaman un lugar, y este lugar por lo menos (que muchas veces es una línea) se verá determinado. De igual modo podréis figuraros una serie ordenada de mundos que contendrán todos y cada uno por sí el caso de que se trata, variando sus circunstancias y consecuencias. Pero si suponéis un caso, que no difiere del mundo actual más que en una cosa definida y en sus resultados, os responderá a ello un cierto mundo determinado: Todos estos mundos están aquí, es decir, están en ideas. Os mostraré uno donde aparecerá, no precisamente el mismo Sexto que habéis visto (esto no es posible, porque lleva siempre consigo lo que él será), sino Sextos aproximados, que tendrán todo aquello que conocéis ya del verdadero Sexto, pero no todo lo que se halla en él, sin que de ello se aperciba, ni por consiguiente todo lo que aún tiene que sucederle. Encontraréis en un mundo un Sexto muy dichoso y encumbrado por la fortuna, en otro un Sexto contento con su mediana suerte, Sextos de todas especies y de una infinidad de maneras.

§ 415. En seguida la diosa condujo a Teodoro a una de las habitaciones. Cuando entramos, vi que aquello no era una habitación, era un mundo, *Solemque suum, sua sidera norat.* (Había visto su sol, sus estrellas). Por orden de Pallas se vio aparecer a Dodona con el templo de Júpiter y a Sexto, que salía de él diciendo que obedecería al dios. Héle aquí que va derecho a una ciudad, situada entre dos mares, semejante a Corinto. Compra allí un pequeño jardín, y cultivándole, encuentra un tesoro; se hace rico, querido y respetado de todos, y muere de una edad avanzada en medio de una estimación general. Teodoro vio toda su vida como de una ojeada y como una representación de teatro. En este departamento había un gran legajo de documentos escritos. Teodoro no pudo contenerse y preguntó a la diosa qué querían decir estos documentos. Es la historia, le contestó la diosa, del mundo que en este momento estamos visitando; es el libro de sus destinos. ¿Habéis visto en la frente de Sexto un número? Pues buscad en este libro el puesto que le corresponde. Teodoro lo buscó y encontró allí la historia de Sexto más amplia que la que había visto en compendio. Poned el dedo sobre la línea que queráis, le dice Pallas, y veréis

representado en efecto con todos sus pormenores lo que la línea indica en grande. Teodoro obedeció y vio aparecer todas las particularidades de una parte de la vida de este Sexto. Pasaron a otro departamento, y aparecieron otro mundo y otro Sexto, el cual saliendo del templo resuelto a obedecer a Júpiter, va a Tracia. Allí se casa con la hija del rey, única que tenía, es sucesor de éste y vive adorado por sus súbditos. Desde allí pasaron a otras habitaciones, y nuevas escenas se presentaban por todas partes. Los departamentos estaban colocados en forma de pirámide, e iban aumentando en belleza a medida que se subía acercándose a la cúspide, representando en la misma gradación mundos más bellos. Se llegó en fin al último que ocupaba el mismo vértice, y era el más precioso de todos, porque la pirámide tenía principio, pero no se veía su fin; tenía cúspide, pero carecía de base e iba ensanchándose hasta lo infinito. La razón de esto es, según explicó la diosa, que entre una infinidad de mundos posibles, hay uno que es el mejor de todos, pues de no ser así, Dios no se hubiera determinado a crear ninguno; pero no hay ni uno que no tenga otros menos perfectos por bajo de sí, y por esto la pirámide desciende hasta lo infinito. Teodoro, al entrar en este departamento supremo, se encontró absorto y extasiado; necesitó el auxilio de la diosa, y una gota de un licor divino que le aplicó a los labios, le restituyó el sentido. No sabía lo que le pasaba de puro gozo. Estamos en el verdadero mundo actual, dijo la diosa, y aquí estáis en la fuente de la felicidad. He aquí lo que Júpiter os prepara si continuáis sirviéndole fielmente. Ved a Sexto tal como es, y tal como será actualmente. Sale colérico del templo, y desprecia el consejo de los dioses. Vedle volar a Roma introduciendo en todo el desorden, y violando la mujer de su amigo. Vedle después expulsado con su padre de la ciudad, abatido y miserable. Si Júpiter hubiera puesto en su lugar el Sexto dichoso de Corinto o al rey de Tracia, entonces ya no sería este mundo. Y, sin embargo, no pudo menos de escoger este mundo, que sobrepuja en perfección a todos los demás y ocupa el vértice de la pirámide. De otra manera, Júpiter hubiera renunciado a su sabiduría, me hubiera desterrado a mí que soy su hija. Ya veis que mi padre no ha hecho a Sexto malo; él lo era de toda la eternidad, lo era siempre libremente. Júpiter no ha hecho más que darle la existencia, que su sabiduría no podía rehusar al mundo de que él forma parte, haciéndole pasar de la región de los posibles a la de los seres actuales. El crimen de Sexto sirve para grandes cosas; será origen de la aparición de un imperio poderoso que presentará grandes ejemplos. Pero esto no es nada, si se compara con el valor total de este mundo, cuya belleza admiraréis, cuando, después del tránsito feliz de este estado mortal a otro mejor, los dioses os pongan en posesión de conocerle. En este momento, Teodoro despierta, da gracias a la diosa, hace justicia a Júpiter, y, penetrado de todo lo que ha visto y oído, continúa desempeñando las funciones de gran sacrificador, con todo el celo de un verdadero servidor de su Dios, con toda la alegría de que un mortal es capaz. Me parece que esta continuación de la ficción puede aclarar la dificultad que no se atrevió Valla a resolver. Si Apolo ha representado bien la ciencia divina de visión que corresponde a las existencias, espero que Pallas no habrá desempeñado mal el papel de lo que se llama ciencia de simple inteligencia, que corresponde a todos los posibles, y a la que en último término hay que recurrir en busca del origen de las cosas.